

AURELIO FERNANDES
ԱՌԻՐԵԼԻՈ ՖԵՐՆԱՆԵՍ

ԲԱՐՈՅԱՆՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՈՒՆՔՆԵՐ՝
Աստվածաբանական ներածություն

ԳԼՈՒԽ Գ.
ՄԱՐԴՈՒ ՎԵՐՋՆԱՆՊԱՏԱԿԸ

Որն է մեր կյանքի իմաստը: Ո՞րն է մեր գոյությունն նպատակը: Որտեղի՞ց ենք գալիս: Ո՞ւր ենք գնում: Ի՞նչ պետք է անենք: Ահա հարցեր, որ բոլորն են տալիս իրենք իրենց, եւ որոնք ոչ մեկին անտարբեր չեն թողնում: Եւ խեղապես, պատասխանել գոյության ծագման եւ ավարտի մասին այս հարցերին՝ ամենակարեւոր բանն է, որ պետք է անել: Հունական մշակույթը հիմնում է բարոյագիտությունը, որ հաստատում է, թե բարոյականության վերջնականատակը «երջանկությունն» է. անհատ անձը պետք է բարոյական վարքագիծ ունենա, որովհետեւ ցանկանում է երջանիկ լինել՝ հաշվի առնելով, որ, ինչպես ասում է Արիստոտելը, «բոլոր մարդիկ ձգտում են երջանկության»: Ավելի ուշ սուրբ Ավգուստինը վերակիրառում է այս գաղափարը. «Մենք բոլորս ցանկանում ենք օրհնական լինել, եւ ոչ որ չի վիճարկում այս պնդումը, բոլորը համաձայն են այս դրույթի հետ՝ նախքան այն ամբողջապես կատաշարվելը»²:

Քրիստոնեական բարոյագիտության համար կատարյալ «երջանկություն» փրկությունն է, երջանիկ կյանքը երկնքում՝ գոյության վերջնականատակը, քանզի Տերն ասել է. «Ինչ օգուտ կունենա մարդ, եթե այս ամբողջ աշխարհի շահի, րայց իր անձը կործանի» (Մատթ. ԺԶ. 26): Հարուստ երիտասարդի տված հարցը նույնպես տեղավորվում է այս համատեքստում. «Ինչ րարիք գործեմ, որ հավիտենական կյանքն ունենամ» (Մատթ. 19. 16): Այսպիսով, քրիստոնյան, առանց քամահրելու երկրային բարիքների արժեքը, գիտե, որ իր բարոյական վարքագծի վերջնական իմաստն անցավոր

¹ Թարգմանության ատաքին մասը տես «Էջմիածին», 2016, Թ., էջ 25-57:

² De mor eccl., I, 3, 4.

աշխարհի բարօրութիւնից օգտվելը չէ, այլ իր կյանքի լիարժեքութեանը հասնելը՝ հավիտենական երջանկութեան մեջ:

Աստված որպէս մնայորս փրօշնանապատակ.

Վատիկանի Ա. ժողովն ուսուցանում է, որ «աշխարհն ստեղծվել է Աստծո փառքի համար»³: Բայց այդ նպատակի իմաստը «նրա փառքը մեծացնելը» չէ, այլ «այն ցուցանելը եւ հաղորդելը», քանզի, ինչպես ասում է սուրբ Թովման, «Աստված իր ձեռքը բացել է սիրո բանալիով, եւ արարածները դուրս են հորդել»⁴:

Հետեւաբար, ելնելով արարչագործութեան փաստից՝ հասկանում ենք, որ եթե Աստված բոլոր արարածների սկիզբն է, ապա նա պետք է լինի նաեւ նրանց «վերջնանպատակը»: Տրամաբանորեն՝ նա հատկապէս մարդո՛ւ նպատակն է, քանզի սերելով Աստծուց՝ որպէս ազատ եւ բանական էակ, նա պետք է ձգտի Աստծուն, եւ այնքան, որ վերջինս դառնա նրա կյանքի «վերջնանպատակը»: Հենց Աստծո մեջ է, որ մարդը գտնում է իր ճշմարիտ երջանկութիւնը: Դա է զգում սուրբ Ավգուստինը, երբ գրում է. «Արդոյր այսպէս պարբ. Բեզ փնտրեմ, Տէր: Բեզ փնտրեմ՝ նշանակում է փնտրեմ երջանիկ կյանքը: Օ՛, ինչպէս եմ Բեզ փնտրում, որպէսզի իմ հոգին սայրի: Նա իմ մարմնի կյանքն է, եւ Դու նրա կյանքն ես»⁵:

Այսուհանդերձ, քանի որ բարոյագիտութիւնը գիտութիւն է, որ կարգավորում է բանական էակի վարքագիծը, որպէսզի նա հասնի երջանիկ կյանքի, հետեւաբար՝ բարոյական վարվեցողութեան նպատակն Աստված է. Աստված՝ գոյութեան սկիզբը եւ վերջը, ուղղորդում է մարդու կյանքն՝ ըստ իր կամքի, որը համընկնում է անձի բարօրութեան հետ: Այս պատասխանը մարդկային անձին թույլ է տալիս հասկանալ, թե որտեղից է գալիս, ուր է գնում եւ ինչպիսի վարքագիծ պետք է ունենա:

Այս նպատակը մարդուն չի պարտադրվում, այն օտար չէ նրան, այլ պահանջված է իր իսկ բնութեան կողմից:

Ուրեմն եւ հարկավոր է շեշտել, որ «վերջնանպատակը», ուր պետք է ձգտի յուրաքանչյուր մարդ, եթե ցանկանում է հասնել երջանիկ կյանքի, իր առանձնահատուկ էութեանն օտար բան չէ, քանի որ ներգրված է նրանում: Սա է պատճառը, որ երջանիկ կյանքը՝ բարոյական վարքագծի նպատակը, համընկնում է այն նպատակին եւ ավարտին, որ Աստված նախատեսել է մարդու համար իր արարումից ի վեր. Աստված մարդուն ստեղծել է երջանիկ լինելու համար: Սակայն մարդը, վիրավորվելով սկզբնական

³ Denz.-Hün., 3025.

⁴ Comm. Sent 2, prol.

⁵ «Խոստովանանք» 10, 20, 29:

մեղքի պատճառով, իր վերջնանպատակը մթազնել է, եւ այդպիսով պատահում է, որ նա սխալվի եւ անկարգորեն ձգտի դեպի կեղծ բարիքները, որոնք նրան բաժանում են Աստծուց: Այդուհանդերձ, որքան էլ մարդը մոռանա կամ մերժի Աստծուն՝ Աստված երբեք չի դադարում նրան խրախուսել՝ փնտրել իրեն, որպեսզի ապրի եւ երջանիկ լինի⁶: Այն պահից, երբ մարդը մոլորվեց մեղսագործության մեջ՝ Աստված նախատեսեց նրա փրկությունը՝ «նրան մասնակից դարձնելով իր աստվածային էությունը»⁷: Հենց այս նպատակով է, որ Բանը մարդ դարձավ⁸:

Եւ իրոք, Մարգեղացման եւ Փրկագործության նպատակը սկզբնական ծրագիրը վերականգնելն է, որը մարդու համար հեշտացնում էր Աստծուն հասանելիությունը՝ որպես նրա կյանքի վերջնական գերբնական նպատակ: Այս իմաստով՝ «մարդու վերջնական գերբնական նպատակն» է՝ ձգտել առ Աստված՝ ամբողջ կյանքն ուղղորդելով առ Նա, մասնակցելով Երրորդությունական կյանքին, ուր նա կգտնի իրական եւ ամենամեծ երջանկությունը: Ահա թե ինչու են այդ վերջնանպատակում ամփոփված Աստծո կամքը եւ Նրա կողմից մարդու էության մեջ ներդրված փափագը⁹: Հարկ է ուրեմն պնդել, որ մարդու վերջնական գերբնական նպատակը նրան չի պարտադրվել դրսից, այլ ամբողջապես ներգաշակ է նրա էության մեջ ներդրված ցանկությունն առ Աստված: Աստծուն ձգտելն այդպիսով համապատասխանում է մարդկային էակի սրտում արձանագրված օրենքին, այնպես, որ երբ նա կողմնորոշվում է դեպի Աստված, երջանիկ է զգում, իսկ երբ չըջվում է Աստծուց, ոչ միայն չի կարողանում գտնել իր կյանքի նպատակը, այլեւ կործանում է իր կյանքը:

Սրանից պետք է եզրակացնել, որ մարդու ծագումն ու ավարտը փոխադարձաբար պայմանավորված են: «Մարդու սկզբի եւ մարդու ավարտի երկու հարցերն անրաժանելի են: Դրանք վճռորոշ դեր ունեն մեր կյանքի ու փարքի խմայրի եւ կողմնորոշման մեջ»¹⁰:

Մարդը պետք է իր բոլոր գործողություններն ուղղորդի առ Աստված.

Հարկավոր է ճշտել, որ եթե բոլոր անձերի կյանքը պետք է համակողմանիորեն համարժեք լինի, ապա «վերջնանպատակը» ոչ միայն հավիտենական փրկությունն է, այլեւ մարդկանց բոլոր գործողությունների ուղղորդումն առ Աստված: Բարոյական կյանքն այդպիսով ընդգրկում է յու-

⁶ CEC, 30.

⁷ 2, Պետ., 1, 4:

⁸ Sicut CEC, 460.

⁹ CEC, 27.

¹⁰ Նույն տեղում, 282:

րաքանչյուր մարդու կողմից գործած յուրաքանչյուր առանձին արարք: Դա է ուսուցանում Veritatis Splendor շրջաբերականը. «Այս իմաստով, քարոյական կյանքն ունի «ապարդարանական» բնույթ, քանի որ այն ենթադրում է մարդկանց կամավոր կողմնորոշումն առ Աստված՝ մարդու բարձրագույն և ծայրագույն նպատակը: Երկրապարտի հարցը Հիսուսին կրկին անգամ հասարարում է. դա. «Ի՞նչ բարիք գործեմ, որ հավիրենական կյանքն ունենամ»¹¹:

Պապը մանրամասնում է նաեւ՝ ասելով, թե որպեսզի մարդկանց արարքները կողմնորոշում ունենան առ Աստված, հարկ է, որ դրանք ինքնին բարի լինեն. որեւէ արարք միայն իրենով բավական չէ, նույնիսկ եթե սուբյեկտիվորեն ցանկանում ենք այն ուղղորդել առ Աստված, հարկավոր է, որ այն օբյեկտիվորեն բարի լինի: Իսկ այն բարի է այնքանով, որքանով համապատասխանում է պատվիրաններին, քանի որ մենք չենք կարող առ Աստված ուղղորդել որեւէ չար բան: Սրանով մահացու հարված է հասցվում բարոյական սուբյեկտիվիզմներին կամ «բարի մտադրությունների» բարոյախոսությանը: Եթե մեկն ուզում է Աստծո կամքի համաձայն չիտակ կյանք վարել, նա պետք է բարձր գործի՝ սահմանված ըստ բարոյական օրենքների. «Բայց դեպի վերջնական նպատակն ուղղորդվածությունը սուբյեկտիվ որակ չէ, որ կախված է միայն մտադրությունից: Այն ենթադրում է, որ արարքները ինքնին կարգավորված լինեն ըստ այդ նպատակի՝ այնքանով, որքանով համապատասխանում են մարդու իսկական բարոյական բարոն, որն ամրագրված է պարզիքանությամբ: Սա է հիշեցնում Հիսուսը՝ երկրապարտին տրված պատասխանով. «Եթե կամենում ես հավիրենական կյանքը մտնել՝ պահիր պարզիքանությունը» (Մատթ. ԺԹ. 17)¹² :

Ի վերջո, մարդը ձգտում է վերջնանպատակի, որին հասնում է միայն, երբ իր բոլոր արարքներն առ Աստված են կողմնորոշվում: Եւ այդ արարքների բարոյական ճշտության չափը որոշվում է պատվիրանների կարգադրություններով: Հետեւաբար, բարոյական նորմերով հաստատված արարքների կատարումը ճանապարհն է, որ թույլ է տալիս մարդուն հասնել իր երջանկությանը երկրի վրա եւ հավիտենական փրկությանը՝ իր երկրային կյանքից հետո:

Սակայն, այդ վերջնանպատակին հասնելու համար մարդիկ պետք է հաճախ վճիռներ կայացնեն, որ պարտավորեցնում են նրանց կյանքը: Այդ պարտավորությունները հեշտ է պահպանել, եթե հիշենք, որ հավիտենական երջանկությունը հաստուցում է Աստծուն ընտրելու հետ կապված բոլոր զրկանքները: Կարողիկ եկեղեցու Քրիստոնեականն էլ այդպես է ուսու-

¹¹ VS, 73.

¹² Անդ:

ցանում. «Խոսարացված երանությունը մեզ դնում է վճռական բարոյական ընդհանրանքի առջև: Այն մեզ հորդորում է մարդիկ մեր սիրտը իր չար ընտելանքից և փնտրել Աստծո սերը ամեն ինչից փեր և առավել: Այն մեզ ուսուցանում է, որ իրական երջանկությունը ոչ հարստության մեջ է, ոչ բարեկեցության, ոչ մարդկային փառքի կամ իշխանության, ոչ էլ որևէ մարդկային գործի մեջ՝ որքան էլ այն օգտակար լինի, ինչպես օրինակ, գիտությունները, տեխնիկան և արվեստները, և ոչ էլ որևէ կակի մեջ, բայց միայն՝ Աստծո մեջ, որ ամենայն բարիքի և ամենայն սիրո աղբյուրն է»¹³:

Քրիստոնեական բարոյախոսությունը պատգամն ավելացնում է, որ վերջնանպատակն Աստծո մեջ դնելը ոչ միայն չի բացառում, այլև նույնիսկ ենթադրում է, որ մարդն ունենա նաեւ ուրիշ՝ ոչ վերջնական, այլ նախավերջնական նպատակներ, որոնց թվում է Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականը, նշվում են նաեւ որոշները (գիտությունները, տեխնիկան, նյութական բարեկեցություն միջոցները եւ այլն), որոնք բացարձակ եւ վերջնական չեն, այլ՝ հարաբերական եւ նախավերջնական: Հարաբերական եւ նախավերջնական ասելն ամենեւին չի արժեզրկում դրանք, այլ միայն մերժում է դրանց բացարձակ եւ վերջնական արժեք վերագրելը:

Բոլոր արարածների վերջնանպատակն Աստծո փառքն է.

Հայտնությունը ցուցանում է ամեն առիթով, որ Աստված ինքն է մարդկությունը շնորհված աստվածային երեւակման առարկան: Ինչպես ուսուցանում է Վատիկանի Բ. ժողովը, «հաճո ևղայ Աստծուն, իր բարության և իր խնամարության մեջ, ինքն իրեն հայրնի դարձնել և ճանաչել տայ իր կամքի գաղտնախորհուրդը»¹⁴: Հետեւաբար, Աստված, եւ ոչ թե մարդն է աշխարհի կենտրոնը: Աստծո առաջնայնությունը ցույց է տալիս, որ մարդու վարքագծի վերջնանպատակը Աստծուն ճանաչելը եւ նրան փառաբանելն է, անգամ եթե մարդն ի հավելումն ստանում է երջանկություն եւ փրկություն¹⁵:

Այս ճշմարտությունը ցույց է տալիս, որ «աստվածակենտրոնությունը» բարոյականության քրիստոնեական ընկալման առանձնահատկություններն է, որ հակառակ է այլ՝ մարդակենտրոն գաղափարախոսություններին, որոնք հակված են մարդուն համարել աշխարհի կենտրոն: Ընդունել, որ Աստծուն է պատկանում կենտրոնական դերը՝ մարդուց պահանջում է նրան վերադարձնել հասանելիք ամբողջ փառքը:

¹³ CEC, 1723

¹⁴ DV, 2.

¹⁵ Մատթ. Զ. 33:

«Աստծո փառք» արտահայտությունը գտնուում ենք Աստվածաշնչում ամենուր:

«Փառք» բառեզրը (հուն. *doxa*, եբր. *kabod*) նշանակում է «կշիռ»՝ «արժանապատվություն» իմաստով: Այս առումով՝ նա, ով ունի այդ «փառքը», կրում է նաեւ այդ «արժանապատվությունը», ուստի՝ պետք է հարգանք վայելի: Վերագրվելով Աստծուն՝ բառեզրի իմաստն առավել հարստանում է. «փառքը» դառնում է Աստծո ստորոգելի, քանզի երբ Նրա վերաբերյալ խոսում ենք «փառքի» մասին՝ նկատի ունենք Նրա բուն Անձնավորությունը, եւ գրեթե միշտ, երբ հայտնվում է մարդկանց: Այդպես՝ Հին կտակարանում Եհովայի երեւակումները բնորոշվում են որպէս «Աստծո փառքի ներկայություն»: Ելից գրքում Աստծո՝ Մովսէսին հայտնվելու մասին պատմվում է այսպէս. «Այնուհետեւ Մովսէսը լսող բարձրացաւ, իսկ այդ ընթացքում ամէր ծածկողն էր լսող: Տիրոջ փառքն իջաւ Միսայ լեռան վրա, եւ ամէն ամէն ծածկեց վեց օր» (Ելք ԻԴ. 15-16):

Եհովայի հայտնությունն անապատում նկարագրված է նույն արտահայտությամբ. «Մինչ Ահարոնը խոսում էր իսրայէլացի ամբողջ ժողովրդի հետ, նրանք նայեցին դէպի անապատ, եւ տես Տիրոջ փառքը երևաց ամէն ձևով» (Ելք ԺԶ. 10):

Նույն ձեւով, Աստծո ներկայությունը դաշտում նկարագրված է որպէս Աստծո փառքի երեւակում. «Այնժամ Տիրոջ փառքը ամպի մեջ երեւաց վկայության խորանի վրայ, բոլոր իսրայէլացիների դիմաց» (Թվ. ԺԴ. 10): Կարելի է բազմապատիկ այլ մեջբերումներ անել այս մասին:

Կաթոլիկ եկեղեցու Բրիտանականն ի մի է բերել Աստծո փառքի մասին խոսող աստվածաշնչյան այս տեքստերը, ուր մատնանշվում է, թե մարդն ինչպէս պետք է վարվի՝ Աստծո մեծությունն ու փառքը բացահայտելիս¹⁶. «Աստծո խորհրդավոր եւ ձգողական ներկայության հանդիման մարդը բացահայտում է իր չնչնությունը: Բողոքարկող մորենու դիմաց Մովսէսը հանում է իր սանդալները եւ բողոքարկում դէմքը՝ Սուրբ Աստվածության առջև¹⁷: Աստծո ետեւում Փառքի դիմաց Եսային բացականչում է. «Հայ ինձ. եւ մի փառապաշտ մարդ եմ ինչո՞ւ եմ ապշած կանգնել մնացել. չե՞ որ եւ մարդ եմ, պիղծ շուրթեր ունեմ...»¹⁸ Հիսուսի ցուցարեւած աստվածային նշանների առջև Պարոտը բացականչում է. «Ինձից հետո գնա՛, Տէր, որովհետեւ եւ մեղավոր մարդ եմ»¹⁹: Բայց քանի որ Աստված սուրբ է, կարող է ներկէ մարդուն, որ իր դիմաց բացահայտում է սեփա-

¹⁶ CEC, 208.

¹⁷ Ելք Գ. 5-6:

¹⁸ Եսայի Զ. 5:

¹⁹ Ղուկ. Ե. 8:

կան մեղավորությունը. «...իմ սասարիկ քարկութեան թելադրանքով չեմ վարվի (...), քանի որ ես Աստված եմ և ոչ թե մարդ, Սուրբ եմ ձեր մեջ»²⁰: Հովհաննես առաքյալը նույն քանն է ասում. «Նրա առաջ կանգնելու վարահություն կունենան մեր սրտերը: Եթե մեր սրտերը դարապարտեն մեզ, մենք գիտենք, թե Աստված ավելի մեծ է, քան մեր սրտերը. և նա գիտե ամեն քանի»²¹:

Ահա թե ինչու մարդու խոնարհությունն Աստծո առջեւ նրան չի «ստորացնում», այլ բարձրացնում է՝ բացահայտելով նրա սեփական արժանապատվությունը, որ կարողացել է ճանաչել Աստծո փառքը եւ հասու լինել դրան:

Ինչ վերաբերում է բարոյական կյանքին, «Աստծո փառքը» մի էական կարեւորություն ունի, որովհետեւ պահանջում է մարդուց ճանաչել իր «արժանապատվությունը»՝ որդեգրելով համապատասխան վարքագիծ: Հստ այդպ՝ բոլոր մարդիկ պետք է ամեն ինչում փնտրեն «Աստծո փառքը», քանի որ այդ անելով՝ նա ընդունում եւ հարգում է այդ աստվածային մեծությունը: Հիսուսը հստակ նշում է դա, երբ աշակերտներին պահանջում է ապրել այնպես, որ իրենց բարի վարքագիծը «փայլի մարդկանց առաջ, որպեսզի տեսնեն ձեր քարի գործերն ու փառավորեն ձեր Հորը, որ երկնքում է» (Մատթ. Ե. 16): Իսկ Խորհրդավոր ընթրիքի ժամանակ Հիսուս պահանջում է աշակերտներին նրանց հավատարմությունը՝ ասելով. «Իմ Հայրը փառավորված կլինի նրանով, որ դուք շատ պտուղ տաք եւ իմ աշակերտները լինեք» (Հովհ. ԺԵ. 8):

Հասկանալի է, որ «Աստծո փառքը» որպես բարոյական կյանքի նպատակ մատնանշելը չի նշանակում, թե պետք է մտածել, որ Աստված «եսասեր» է, քանի որ այդ փառքը տարածվում է մարդկային փառքի վրա: Սուրբ Իրենեոսն այսպես է դա արտահայտում. «Աստծո փառքը կենդանի մարդն է, և մարդու կյանքը Աստծո տեսլականն է. եթե Աստծո հայրնությունը արարչագործության մեջ արդեն իսկ կյանք է տվել երկրի վրա ապրող բոլոր կենդանի արարածներին, որքան առավել ուրեմն Հայր Աստծո հայրնությունը Բանի մեջ կյանք կրա նրանց, ովքեր տեսնում են Աստծուն»²²: Արդ, մարդը ձեռք է բերում իր «արժանապատվությունը», երբ ճանաչում է Աստծո՝ ի սկզբանե «արժանապատվությունը», որից բխում է իր սեփական կատարելությունը՝ որպես Նրա «պատկերով եւ նմանությամբ» ստեղծված անձ:

²⁰ Օւ. ԺԱ. 9:

²¹ Ա. Հովհ. Գ. 19-20:

²² Adversus Hæreses (Եղծ աղանդոց), 4, 20.7.

Աստվածն փաստարանկու տալարեր ձևակերպ.

Բարոյական կյանքը ներառում է տարբեր ոլորտներ, որտեղ ընթանում է մարդու կյանքը: Անկասկած, առաջին տեղում մարդու վարքագիծն է ինքն իր նկատմամբ: Լավ լինելու համար նա պետք է կիրառի որոշ առաքինություններ, ինչպես՝ չափավորությունը, սեփական առողջությունը հետեւելը: Բացի այդ, բարոյական կյանքը վերաբերում է հասարակական կյանքից բխող հարաբերություններին, որոնք քաղաքական եւ տնտեսական բարոյականության կարեւոր բաժինն են: Նմանապես, բարոյական ծրագիրը առնչվում է նաեւ սիրո տիրույթին, որտեղ տեղավորվում է մարդկային էակների սեռական կյանքը, եւ հատկապես՝ ամուսնությունը եւ ընտանիքը: Սակայն բարոյական կյանքը լիարժեք չէր լինի, եթե, բացի արդեն նշված ոլորտներից, համապատասխանաբար հաշվի չառնվեր նաեւ մարդու հարաբերությունն Աստծո հետ:

Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, թե ինչպես էր դասական աստվածաբանական բարոյախոսությունը ներկայացնում Աստծո հետ մարդկանց հարաբերության վաղնջական թեման: Այն սահմանափակվում էր առաջին երեք պատվիրանների բարոյախրատական բովանդակության զարգացմամբ՝ ենթադրելով, իհարկե, որ ընդունվում էր տասն պատվիրանների ակադեմիական սխեման: Եթե այդ գիտակարգի սխեման հենվում էր առաքինությունների վրա, ապա մարդու վերաբերմունքն առ Աստված կառուցվում էր աստվածաբանական առաքինությունների ուսումնասիրության վրա: Արդ, երբ բարոյախոսական աստվածաբանությունը կազմավորող այս երկու նախօրինակները մի կողմ դրվեցին, ժամանակակից շատ հեղինակներ մոռացան կենտրոնանալ Աստծո հանդեպ մարդու բարոյական կեցվածքի հարցի վրա: Այս բացթողումը վավերական ոչ մի հիմնավորում չունի, եւ սխալը պետք է ուղղվի: Դրա համար պետք է այնպես անել, որ նոր ձեռնարկները մանրագնին կերպով ուսումնասիրեն, թե ինչպես պետք է մարդկային անձը կատարի իր բարոյական պարտականությունները Աստծո հանդեպ: Մարդու բարոյական պարտականություններն իր Արարչի հանդեպ կարելի է համակարգել հետեւյալ կերպ.

Առաջին, դրական իմաստով՝ մարդը պետք է երկրպագի Աստծուն՝ կրոնական առաքինությունն ի կատար ածելու շնորհիվ, որը բաղկացած է չորս հիմնական կեցվածքից. պաշտամունք, գոհություն, նորոգում եւ խնդրանքի աղոթք: Լիակատար պաշտամունքն իրականացվում է ծիսական արարողությունների միջոցով, որոնց գագաթը Պատարագն է: Կրոնական առաքինությունն այդտեղ հասնում է իր վերջնական կատարե-

լուծյանը: Ուխտն ու երդումը նույնպես կրոնական առաքինությունը հատուկ գործողություններ են:

Երկրորդ, բարոյախոսությունն ուսումնասիրում է նաեւ բացասական արարքները՝ մեղքերը, որ քրիստոնյան կարող է գործել, եթե չի կատարում իր բարոյական պարտականությունը: Մեղքերի մեջ ամենածանրները, չհաշված աթեիզմը, ագնոստիցիզմը եւ կրոնական անտարբերությունը, աստվածհայհոյությունն է, սրբապղծությունը կամ սրբազան բաների լիկումը եւ Աստծո անվան անհարկի օգտագործումը, որ հատուկ է կոապաչությունն ու սնահավատությանը՝ ինչպես եւ անտեղի երդման դիմելը կամ ազատ կամքով ստանձնած ուխտերի չկատարումը: Այս թեմաների ուսումնասիրությունը Հայրուկ Բարոյախոսական աստվածաբանության առարկան է:

Գերնական նպատակի առանձնահատկությունները.

Գերբնական վերջնականատակը, որին ուղղված է մարդու կյանքը, ունի հետեւյալ առանձնահատկությունները.

Առաջին, պետք է պնդել, որ այդ «գերբնական նպատակին» հնարավոր չէ ձգտել եւ հասնել առանց մկրտության (ներառյալ նրանք, ովքեր ճանաչում են «ցանկության մկրտությունը»), քանի որ աստվածային շնորհը գերբնականորեն բարձրացնում է մարդուն, որի կյանքն այդպիսով պետք է նույնպես ընթանա գերբնական շրջանակներում:

Երկրորդ, որպես «գերբնական նպատակ»՝ այն գերազանցում է մարդկային ուժերը, ուստի այդ նպատակի ձեռքբերումը պահանջում է օգտվել գերբնական միջոցներից: Այստեղից էլ՝ աղոթքի եւ խորհուրդների կատարման անհրաժեշտությունը, քանզի եթե մարդու նոր արժանապատվությունը սերում է մկրտության ծեսից, այստեղից հետեւում է, որ քրիստոնեական կյանքը չի կարող հասնել լիակատարության առանց խորհուրդների միջոցով հաղորդվող շնորհի: Ահա այս համատեքստում է պետք հասկանալ մի քանի բարոյախոսների վարդապետությունը, որոնք խոսում են կաթոլիկ բարոյական աստվածաբանության «ծիսական սկզբունքի» մասին:

Երրորդ, վերջապես՝ մարդուն հատկացված «գերբնական նպատակը» թույլ է տալիս մկրտվածին հաղորդվել Աստծո հետ: Բացի այդ՝ նաեւ կիսել Երրորդության կյանքը: Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականն այսպես է բացատրում այդ ճշմարտությունը. «Աստվածային ցնորհության վերջնական նպատակը րոյոր արարածների մոտքն է, Երանելի Երրորդության կատարյալ միասնության մեջ (Հովհ. ԺԷ. 21-23): Բայց հենց այս պահից մենք կոչված ենք մեր ներսում ընկալելու Սրբազույն Երրորդությունը. «Եթե մեկը սիրում է ինձ,

աստով՝ Տերը, նա կպահի իմ խոսքը, և իմ Հայրը նրան կսիրի, և մենք կգանք դեպի նա և բնակություն կհաստատենք նրա մոտ» (Հովհ. ԺԴ. 23)²³:

Հասնելով այս սահմաններին՝ մենք պարտավոր ենք հիանալ մարդու մեծագույն կոչմամբ՝ միաժամանակ արժեւորելով քրիստոնյայի բարոյական կյանքի մեծությունը, որ նրան թույլ է տալիս հասնել այդպիսի բարձունքների:

Վերջնականապես պետք է իրական ազդեցություն ունենա մարդու վարքագծի վրա:

«Վերջնականատակի» ազդեցությունը մարդու վարքագծի վրա սկզբունքային է: Այն բերում է հետեւյալ նորույթները:

1. «Վերջնականատակի» համարումը ծառայում է որպես նշաձող՝ մարդու վարքագծի յուրաքանչյուր եզակի դեպքի բարոյականությունը հասկանալու համար: ցանկացած արարք, որ երաշխավորում է վերջնականատակի ձեռքբերումը, բարոյապես ճիշտ է: Փոխարենը՝ ցանկացած արարք, որ խոտորվում է այդ նպատակից, կարող է բացասական բարոյական գնահատական ունենալ: Ցանկացած արարք, որ մերժում է այդ «վերջնականատակը» կամ հակասում է դրան, ինքնին սխալ է: Ցանկացած արարք, որ հեռանում է դրանից, անկատար է:

2. Երբ մարդը ձգտում է «փառք տալ Աստծուն»՝ որպես իր կյանքի վերջնականատակ, նրա բոլոր արարքները մի նոր բնույթ են ստանում: Նախեւառաջ, նա իր կյանքից հեռացնում է այն ամենն, ինչ նրան չեղում է Աստծուց: ինքնին վատ արարքները՝ ինչպես օրինակ, աստվածհայհոյությունը, եւ, ընդհանրապես, այն արարքները, որոնք հակառակ են տասն պատվիրաններին: Նա պետք է նաեւ մերժի այն գործերը, որոնք ինքնին վատ չեն, բայց նրան չեղում են իր կյանքն առ Աստված ուղղորդելու իդեալից: Այդպես է, օրինակ, թեթեւ կամ ներելի մեղքերի դեպքում: Եւ վերջապես՝ ինքնին լավ գործերը՝ մերձավորին օգնելը, արդարամտությունը եւ այլն, նոր երանգավորում են ստանում: դրանք մաքրագործվում են ցանկացած արարքին բնականորեն ուղեկցող անկատարություններից եւ մեծանում են՝ դրանք իրականացնելու համար գործադրած սիրուց առ Աստված:

3. «Վերջնականատակի» ընդունումը, որպես բարոյական վարքագծի նորմ, ունի նաեւ բարձրագույն էթիկական մակարդակ ունեցող բարոյականության ակունքներում լինելու առավելությունը: Իսկապես, եթե Աստված ընդունվում է որպես գոյություն նպատակ՝ ապա բարոյական

²³ Cf: C, 260.

արժեքների սանդղակը միանգամայն այլ է, քան բոլոր ազնիվ նախագծերի էթիկական իդեալը: Ակնհայտ է, որ արժեքների այդ հիերարխիան առավել եւս ընդգծվում է, երբ ապրած բարոյական նախագիծը նույնիսկ չի հարգում մարդու արժանապատվությունը եւ ընթանում է բարոյական կյանքի քիչ թե շատ լուծարված ճանապարհով:

4. Երբեմն հիմնական առավելությունը գալիս է այն փաստից, որ եթե ամբողջ գոյություն նշանակետը Աստծո փառքն է, ապա բարոյական կյանքը չի տեղավորվում զուտ մարդկային ծրագրերի հաջողության, հասարակ մահկանացուների գոյությունն ուղեկցող զգալարությունների հաղթահարման մեջ, այլ որպես գոյության օրինակ՝ առաջարկում է Աստծո կամոք կյանքի համընդհանրական նախագծի կատարումը: Այս բարոյական նախագծի եւ «քաղաքացիական նվազագույն բարոյականություն» նախագծի միջեւ ահռելի տարբերություն կա: Վերջինը զարգանում է բոլոր աշխարհիկ ծրագրերին հատուկ տափակ սահմանների մեջ, որին, հավանական է, երբեք չհասնի՝ մարդկային երերուն բնության պատճառով: Ընդհակառակն, առաջինը, ձգտելով հանդերձ ավելի բարձր իդեալի՝ դրան հասնելու համար ապավինում է Աստծո շնորհին եւ այդպիսով երաշխավորվում է երբեք չձախողել այդ նպատակի հետապնդման մեջ:

Մեր առջեւ են այսպիսի հակադիր արդյունքներ եւ հետեւանքներ, երբ մարդն ինքն է իր կյանքի վերջնանպատակը, եւ երբ Աստված եւ նրա փառքն են նրա գոյության վերջնանպատակը: Եւ ամենածանրն այն է, որ իր կյանքի ավարտին մարդը կարող է հայտնվել ամենակատարյալ ձախողման կամ չափից դուրս երջանկության առջեւ²⁴: Պարզ է, որ այն, ինչ գրավ է դրված մարդկանց արարքների վերջնանպատակի այս առաջարկում, ոչ միայն վերաբերում է երջանկությանն այս կյանքում, այլեւ հավիտենական ճակատագրին:

Վերջնանպատակի փխսրերյալ մի քանի սյոմնական սխալներ.

Ժամանակակից բարոյագիտական որոշ հոսանքների, հատկապես նրանց, որ ամենաշատն են հեռացած բարոյական կյանքի քրիստոնեական մեկնաբանությունից, անբավարարությունն ու սխալները գալիս են մարդակենտրոնությունից եւ մատերիալիզմից:

Մարդակենտրոնություն.

Միայն այն հեղինակներն են դավանում «մարդակենտրոն բարոյագիտություն», որոնք մերժում են մարդու անդրանցական (տրանսցենդենտալ) նպատակը կամ բացահայտ ժխտում են Աստծուն: Ոչ մի դեպքում

²⁴ Մատթ. ԻԼ. 31-46:

չպետք է «մարդակենտրոն» որակել փիլիսոփայական բարոյագիտությունը որպես այդպիսին: Չնայած մեծագույն բարոյախոս փիլիսոփաներն ի սկզբանէ Աստծո վրա են հիմնել բարոյական գիտությունը, այդուհանդերձ, նրանցից ոմանք, առանց առերես դիմելու Նրան, պնդում են, որ բանականությունն արդարացնում է մարդու բարոյական վարքագիծը՝ ելնելով միայն բանական էակին հատուկ բնությունից: Ճիշտ է, որ երբ փնտրում ենք վերջնական բանականությունը, կարիք ունենք բացարձակ կանխակալություն, նույնպես վերջնական, որին կարողանանք հղել՝ համամարդկային եւ պարտադրական արժեքներով բարոյական նորմեր մշակելիս: Այնուամենայնիվ, հնարավոր է, որ լինեն բարոյագիտական համակարգեր, որոնք առաջարկում են մարդկային էակի բնույթին համարժեք վարքագիծ, որոնց, սակայն, չենք կարող պիտակավորել «մարդակենտրոն» որակմամբ: Վերջինը վերաբերում է ավելի շուտ այլ բարոյագիտական համակարգերի. այնպիսիներին, որոնք հիմնված են մարդաբանություն անբավարար տեսությունների վրա: Դրանցից նշենք մի քանիսը.

1. Նախ՝ այն հեղինակներն են, որ առաջ են քաշում «առանց Աստծո բարոյախոսություն» սկզբունքը: Առավել նրանք, որոնք ժխտում են մարդուն իրոք արժանի բարոյականության մշակման հնարավորությունը, եթե Աստծո գոյությունն ընդունվում է: Այս թեզը երկար պատմություն ունի, այստեղ կարող ենք նշել աթեիստ էքզիստենցիալիստների ուսմունքը՝ Սարտրի գլխավորությամբ:

2. Նույն ձեւով, հեղինակների այս խմբի մեջ են գտնվում նրանք, ովքեր մարդուն իջեցնում են զուտ կենսաբանական մակարդակի: Նրանք լրացնում են «սոցիոկենսաբանություն» շարքերը: Է. Օ. Ուիլսոնն այս հեղինակներից ամենահայտնին է: Ըստ նրա՝ «մարդու բարոյական վարքագծի ակունքները գտնվում են գեներում»:

3. Նշենք նաեւ այն բարոյագիտական համակարգերը, որոնք բարոյականությունը բխեցնում են ժամանակների բերումով փոփոխվող հասարակական բարքերից եւ ձգտում են ձեւակերպել բարոյական սկզբունքներ, որոնք թույլ կտան հեշտ համակեցություն: Այս համակարգերի որոշ հեղինակներ առաջարկում են «քաղաքացիական էթիկա», ըստ որի չարն ու բարին, լավն ու վատը սահմանվում են քվեարկողների ժողովրդավարական մեծամասնությամբ: Ըստ այդմ՝ նրանք ժխտում են, թե հնարավոր է մշակել բարոյական նորմեր՝ հիմնված բնական օրենքի վրա: Այս թեզերը հեշտորեն որդեգրվում են որոշ փիլիսոփաների կողմից, ինչպես, օրինակ, Ֆ. Սավատերի:

4. Եւ վերջապէս՝ այս խմբում կարող ենք ընդգրկել նաեւ նրանց, ովքեր ժխտում են «էթիկական գործող անձի» գոյութիւնը, այսինքն՝ որոնք պնդում են, թե մարդն ինքնին չունի այնպիսի կարեւորութիւն, որ կարողանա խկապէս պատասխանատու արարքներ կատարել եւ որոնց համար կարող է երաշխավոր լինել:

Մարկրիսպիզմ:

Այստեղ կնշենք տարբեր հեղինակներ եւ ուղղութիւններ, որոնք հաճախ համադրելի են վերոբերյալ անունների հետ: Օրինակ.

1. Նրանք, որ մարդուն համարում են զուտ մատերիա: Այս խմբում ընդգրկված են տարբեր տիպի մատերիալիստներ՝ սկսած «գիւլեկտիկական մատերիալիստից» մինչեւ «գիւլվածի» ջատագովը, ինչպէս Ժ. Մոնոդը, եւ նրանք, որ ժխտում են ազատութիւնը, ինչպէս Բ. Ֆ. Սկինները:

2. Մարդաբանական հոսանքները, որոնք ժխտում են մարդու եւ կենդանու միջեւ էական տարբերութեան գոյութիւնը: Գրեթե բոլորը պատկանում են «Ֆիզիկալիստական» եւ «էմերջենտիստական» հոսանքներին: Կարելի է նշել Մ. Բունզին, Մոստերինին, Լ. Ռուիզ դե Գոպեգիին, Պ. Զինգերին եւ այլոց:

Ինչպեսեւ կարելի էր սպասել, այս բարոյագիտական հոսանքները եւ այս հեղինակները ջնջում են Աստծուն էթիկայի երկնակամարից, եւ բարոյական կյանքի «վերջնականատակն» այդպիսով սահմանափակվում է անձնական բարեկեցութեամբ կամ ամենաշատը՝ հասարակութեան ներսում խաղաղ համակեցութեան ձեռքբերմամբ: Եթե այս հեղինակներին հարցնենք, թե որն է նրանց համար հասարակական բարու եւ չարի, լավի եւ վատի որակման չափանիշը, նրանց մեծ մասը կպատասխանի. էթիկայի տեսանկյունից՝ լավ կամ վատ է այն, ինչ մարդկային հասարակութեան մեջ ընդունված է համարել լավ կամ վատ: Այսինքն, շատ դեպքերում խոսքը վերաբերում է «էթիկան» լոկ «էսթետիկայի» սահմաններում դիտարկելուն:

Եզրակացություն.

Եթե համեմատենք ժամանակակից որոշ հեղինակների առաջարկած փիլիսոփայական բարոյագիտութեան դրույթները կաթոլիկ բարոյախոսութեան ծրագրի հետ, ապա կհամոզվենք, որ տարբերութիւնը հսկայական է: Տարբերութիւնները վերաբերում են առնվազն երեք հիմնարար եւ վճռորոշ ասպեկտներին.

ա. Հիմքերը. Երբ բարոյականութիւնը հիմնվում է Աստծո վրա, այն էականորեն տարբեր է անդրանցութեանը խորթ բարոյագիտական ուս-

մուկներին: Իսկապես, եթե Աստված բացակա է բարոյական խոհարկումների հորիզոնից, հնարավոր չէ հիմնել պարտադիր էթիկական նորմեր, որոնք վավերական են բոլորի համար: Մինչդեռ, քրիստոնեություն մեջ Աստված ոչ միայն մարդու գործելակերպի հիմքն է, այլ նաեւ՝ վերջնական պատակը:

բ. Առաջադրված էթիկական արժեքները. Քրիստոնեական բարոյախոսություն բարձրագույն մակարդակին հանդիման, որ առաջարկում է ապրել Երանինների ոգով, նույնանալ Քրիստոսի հետ, եւ որի նպատակն է հասնել հավիտենական փրկությունը, քաղաքացիական բարոյախոսությունները «երջանկություն» են փնտրում, բայց, ինչպես Արիստոտելը ժամանակին նշել է, այդ տեսությունների հեղինակները երբեք համամիտ չեն այն հարցում, թե ի վերջո ինչ է երջանկությունը:

գ. Էթիկական արժեքների զարգացման ուսցիտնալությունը. Եթե կաթոլիկ բարոյախոսությունը, հստակ ու գիտականորեն պինդ շարադրանքով, բանականորեն ներկայացնում է Նոր Կտակարանի բարոյական սկզբունքները, ապա բարոյագիտական որոշ համակարգեր, ընդհակառակն, միտումնավոր կերպով քարոզում են «մինիմաների էթիկա» եւ լի են անհամարժեքություններով: Փաստացի՝ դրանք լսելի են մշակութային որոշ շրջանակներում միայն այն պատճառով, որ առաջադրված են քրիստոնեության հանդեպ ագրեսիվ տրամադրված գաղափարախոսությունների կողմից, իսկ իրականում՝ ամբողջովին գուրկ են տրամաբանական ռացիոնալությունից:

ԳԼՈՒԽ Դ.

ՄԱՐԴԱՅԻՆ ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

Քանի որ մարդը համարվում է ազատ եւ բանական արարած, ապա կարելի է նրանից պահանջել բարոյական վարքագիծ: Ըստ այդ ազատության՝ անհատը կարող է երաշխավորություն ստանձնել իր արարքների համար եւ ուստի կրել դրանց պատասխանատվությունը: Եթե գործող անձը ազատ չէ, նրա արարքներն էթիկայի տեսանկյունից չեն կարող որակվել ոչ լավ, ոչ վատ՝ նկատի ունենալով, որ նա այդ արարքները չի կատարում՝ ելնելով ազատորեն կայացրած անձնական վճիռներից, այլ նա գործում է ըստ իր շահի, իրադրության կամ քմահաճույքների, կամ էլ՝ նա չի գիտակցում իր արածի լավ կամ վատ, չար կամ բարի լինելը: Մենք կանդորադառնանք այս ասպեկտներին հաջորդ գլխում՝ դիտարկելու համար այն չափանիշները, որոնք թույլ են տալիս հայտարարել որեւէ

գործողությունն ոչ մարդկային լինելը: Այսուհանդերձ, ազատությունը բարոյական վարքագծի առաջին պայմանն է. նույնիսկ Ֆիզիկական վատ արարքը՝ անմեղ մարդու սպանությունը, օրինակ, չի կարող որակվել «բարոյական», եթե գործող անձը այն չի կատարում ազատորեն:

Ազատության գոյությունը.

Մեր օրերում բարոյագիտությունը բախվում է եւս մեկ առարկության հետ, քանի որ բացի բարոյապես «լավ» կամ «վատ» արարքները հիմնավորելու կամ դրանցում ազատության դերը բացատրելու՝ բնական դժվարությունից՝ այն պետք է դիմագրավի նաեւ ժամանակակից մոլորություններին, որոնք մերժում են այդ ազատությունը կամ էլ դրա մասին սխալ պատկերացում ունեն:

Պարզոքսալ է, որ հենց մեր օրերում է, որ ժխտվում է ազատությունը, երբ ո՛չ անհատի ազատությունը, ո՛չ ժողովուրդների պաշտոնապես ընդունված ազատությունները երբեք այդպես բարձր կերպով չեն հռչակվել: Իրոք, մարդու իրավունքների ազգային կամ միջազգային բազմաթիվ հռչակագրերը, ժողովրդավարական պետությունների սահմանադրությունները, քաղաքական բազմապիսի ծրագրերը կամ դեոնտոլոգիական տարատեսակ օրինագծերը միշտ ընդգծում են անձնական ազատությունը եւ ճանաչում են անհատների եւ հասարակական խմբերի իրական ազատությունները: Մինչ այժմ երբեք ազատության պաշտպանությունն այդքան հնարավորություն չի ունեցել համախմբելու քաղաքացիների կամքը: Սակայն, զուգահեռաբար, հանդիպում են ժողովրդական, անգամ՝ մտավորական հոսանքներ, որոնք ժխտում են ազատությունը: Veritatis Splendor շրջաբերականը այսպես է խոսում այդ երեւույթի մասին. «Ազատության մեծարմանը զուգահեռ եւ պարադոքսալ կերպով՝ ազատության հետ ընդդիմության մեջ՝ ժամանակակից մշակույթը արմատականորեն հարցականի տակ է դնում այդ նույն ազատությունը: Գիրակարգերի ամրոցությունը, որ կոչվում է «հոռմանիքային գիրություններ», իրավամբ ուշադրություն է հրավիրել այն փաստի վրա, որ մարդկային ազատության իրագործման վրա ծանրացած են հասարակական եւ հոգեբանական տիպի պայմանականությունները: Վերջինների իմացությունը եւ դրանց նկատմամբ ցուցարկած ուշադրությունը կարևոր ձևորրերով են, որոնք կիրառություն են գտել գոյության տարրեր ընդհանրացնելու, ինչպես օրինակ, մանկավարժության կամ արդարադատության իրականացման մեջ: Բայց ումանը, անդին անցնելով այս դիսկրկնումներից օրինականորեն բխող եզրակա-

ցություններից, հասկեց են մարդկային ազատության բուն իրողության ժխտմանը կամ այն հարցականի տակ դնելուն»²⁵:

Այս դիրքորոշմանն է, օրինակ, փիլիսոփա Բ. Ֆ. Սկինները, որը մանկավարժության ոլորտում կորստաբեր ազդեցություն ունի: Ահա նրա մտքերից մի նմուշ. «Ես հասարակական ժխտում եմ, որ ազատություն գոյություն ունի: Եւ պարզ է ժխտում, այսպես՝ իմ ծրագիրը միանգամայն արտոդ կլինի: Չի կարող լինել գիտություն, որի առարկան հարահոսություն է: Հնարավոր է, որ մենք երբեք էլ չկարողանանք ապացուցել, որ մարդն ազատ չէ: Ուստի սա միայն վարկած է: Սակայն վարկածակերպի մասին գիտության աճող հաջողությունն այն դարձնում է ամփոփելի հավանական»:

Մենք հիերարխի աբսոլյուտի սահմաններում ենք. նախ հնարում ենք մի տեսություն, եւ քանի որ այն չի ընդունում ազատությունը, հանգում ենք վերջինիս գոյության ժխտմանը: Ավելի տրամաբանական կլիներ վերանայել այդ տեսությունը, որ չներառելով մարդկային էակի հիմնական կողմերից մեկը՝ սխալ լինելու մեծ հավանականություն ունի: Իրոք, ազատության գոյությունն անվիճելի փաստ է. ես միշտ կարող եմ ընտրել՝ գրել, թե թեմիս խաղալ, նույնիսկ եթե կյանքում երբեք գնդաթիակ չեմ բռնել ձեռքս: Բայց որոշում կայացնելու իմ ընդունակությունն այնպիսին է, որ ես կարող եմ թեմիսի պարապմունքների գնալ եւ անգամ՝ ինձ լիովին դրան նվիրել՝ հաղթահարելով իմ չիմացությունը եւ այդ սպորտի նկատմամբ ունեցած սակավ հետաքրքրությունը: Կարելի է բազմապատկել օրինակները: Ժխտել ազատությունը այն դեպքում, երբ կյանքը լի է կամային ընտրություններով եւ ազատորեն կայացրած որոշումներով, երբ պահանջում ենք ազատությունը եւ բողոքում ենք դրա ոտնահարման դեպքում, գուրկ է որեւէ իմաստից:

Պետք է, անշուշտ, հավաստել, որ մարդկային ազատությունը սահմանափակ է, եւ որ ընտրության հնարավորությունները նեղ են (այդ մասին կխոսենք ստորեւ), բայց այն ժխտել, նշանակում է մերժել ակնհայտը: Չնայած այս հանգամանքին՝ նշված հեղինակը միակը չէ, որ նման արտառոց տեսություն ունի, այն դեպքում, երբ նրա կողմնակիցները ազատության երգիչներ են դառնում եւ պաշտպանում են այն հասարակական կյանքում: Արդ, որքանո՞վ է խոհեմ պահանջել եւ պաշտպանել ազատությունը, եթե այն գոյություն չունի: Անկասկած, նրանք ազատ չեն զգում իրենց, որովհետեւ անկարող են գործադրել իրենց ազատությունը կամ էլ կորցրել են այն: Իսկապես, կարող ենք փաստագրել, որ ով ազատության փորձառություն ունի եւ ապրում է դրանով, առավել տեղյակ է դրանից,

²⁵ VS, 33.

քան բնագանցության պրոֆեսորը, որ ջանում է ինտելեկտուալ միջոցներով ապացուցել դրա գոյությունը՝ ուսումնասիրելով մարդու ազատ գոյավիճակը:

Քրիստոնյայի համար ազատության գոյությունը ոչ միայն իր կյանքի ամենաներքին փորձառության փաստ է, այլև՝ աստվածաշնչյան վարդապետությանը երաշխավորված սկզբունք: Աստված ասում է այդ մասին արդեն Օրինաց գրքում: Նա պարզորոշ ցույց է տալիս, որ մարդը միշտ կարող է ընտրել իր ուզած կենսաձևը. «Այսօր երկիրն ու երկիրը փկաւ և՛ կանչում ձեր դեմ՝ կյանքն ու մահը, օրհնությունն ու անկօրն ձեր առաջ և՛ դրել: Կյանքը բնորոշ, որ ապրես, դու և բո սերունդը» (Օր. Լ. 19):

Ավելի ուշ՝ Իմաստության գրքերն ուսուցանում են, որ բարին ու չարը սերում են մարդու ազատ գործելու իրողությունից: Ահա թե ինչու դրանք մարդուն դնում են իր ազատությանից խելամտորեն չօգտվելու վտանգի առջև. «Ի սկզբանե Աստված արարեց մարդուն և նրան թողեց իր կամքին: Եթե ուզում ևս, կպահես պարսկաձևները. հալապարիմ մնայր քեզանից և կախված: Բո առջև Նա դրել է կրակն ու ջուրը, մեկնիր ձեռքդ՝ ըստ քո ցանկության: Մարդկանց առջև և՛ կյանքն ու մահը, ըստ նրանց կամեցողության՝ տրվում է, մեկը կամ մյուսը» (Սիրաք ԺԵ. 14-18):

Եւ երբ մարդը բողոքում է չարից, որ առաջացել է իր իսկ վատ արարքի հետեւանքով, Աստված նրան հիշեցնում է, որ նա ազատ է՝ բարին գործելու եւ չարից խուսափելու. «Մի ասա՝ նա է ինձ մոլորեցրել, քանզի նրան մեղանշողներ պար չեն: Տերն արտում է ամենայն զարշանք, և Տիրոջ ահն ունեցողը չի կարող սիրել դրանցից որեւէ մեկը: Եթե ուզում ևս՝ կպահես պարսկաձևները, հալապարիմ մնայր քեզանից և կախված» (Սիրաք ԺԵ. 12-13):

Սիրաքի իմաստության գիրքը գովաբանում է նաեւ այն մարդուն, ով «կարող էր մեղանշել, սակայն չի մեղանշել» (Սիրաք ԼԱ. 10):

Նոր Կտակարանը հաստատում է, որ «փրկագործության պատմությունը» մարդկանց ազատության կենսագրությունն է, որոնք չեն ենթարկվել Աստծո կամքին, եւ փրկության մասին խոսում է որպես «ազատագրում»։ Քրիստոս քաղվում է աշխարհի մեղքերը: Սուրբ Պողոսը քաջալերում է քրիստոնյաներին՝ մնալու այն ազատության մեջ, որ «Քրիստոս մեզ համար ձեռք բերեց», եւ հեռու մնալ չարիք գործելուց՝ եթե չեն ուզում կրկին ստրկության մեջ հայտնվել. «Հենց այսպիսի ազատության համար Քրիստոս մեզ ազատեց: Ուստի հասարակ եղբայր և դարձյալ մի մյուս ծառայության լծի տակ» (Գաղ. Ե. 1):

Աստվածաշնչյան իմաստով՝ իրական ազատությունն առկա է, երբ մենք կյանքի համար հոգեւորին ենք ձգտում եւ չենք թողնում, որ մարմ-

նափոր ախտերը մեզ հաղթեն: Սուրբ Պողոսն այսպես է ասում. «...ուր Տիրոջ հոգին կա, այնտեղ է ազատությունը» (Բ Կորնթ. Գ. 17):

Որոշ հերձվածներին եւ հատկապես՝ Լյութերի վարդապետությունն ի դեմ՝ Տրիդենտի ժողովը սահմանել է ազատությունը որպես մարդու գոյավիճակ՝ անկախ սկզբնական մեղքի հասցրած վերքերից. «Եթե մեկն ասում է, թե Ադամի մեղքից հետո ազատ ընտրության իրավունքը կորսվել է, կամ ավարտվել, կամ թե՛ այն զուր բանավոր, հորինածին իրականություն է, տիրողս՝ առանց հիմքի, որ Սաղմունայի կողմից ներմուծվել է Եկեղեցի, թող նշովյալ լինի»²⁶:

Ազատության իմաստն ու սահմանումն.

Մարդը տարբերվում է այլ արարածներից այն բանով, որ միակ բանական էակն է եւ ունի ազատ գործելու ունակություն: Ուստի արմատական տարբերություն կա մարդու եւ մնացյալ արարված իրողությունների միջև: Իրոք, անօրգանական գոյությունները կարգավորված են մաթեմատիկական սկզբունքով՝ ըստ նյութական աշխարհի օրենքների: Օրինակ՝ ծանրության ուժն անդրդվելիորեն գործում է ամեն անգամ, երբ մենք քար ենք նետում օդ:

Կենդանի էակները նույնպես ապրում են ըստ իրենց հատուկ կենսաբանական օրենքների. բույսերը ծնվում, աճում եւ զարգանում են ըստ իրենց տեսակի օրինահափությունների: Նույնը կենդանիների դեպքում. վերջիններս վարվում են համապատասխան իրենց տեսակին հատուկ բնագրների, որոնք, գիտենք, որ արձանագրված են նրանց գեներում: Հետեւաբար՝ կենդանին վարվում է ինքնաբերաբար, միշտ նույն կերպով՝ ըստ իր բնագրի ազդակների: Մարդը, ընդհակառակը, կարող է միջամտել անմիջապես իր արարքի գործընթացին. նա կարող է գործողություն անել կամ չանել, ընդհատել իր գործողությունը կամ ընտրել իրեն հասանելի բոլոր տարբերակներից մեկը: Նա որոշում է՝ շարունակել, թե ընդհատել ցանկացած գործողություն, կարող է նույնիսկ հակառակն անել, եւ այլն:

Այդ իսկ պատճառով, գործողություն կատարելու կամ չկատարելու, որեւէ բան կամ դրա հակառակն ընտրելու, որեւէ ուղի կամ դրա հակառակ կողմը բռնելու որոշման ունակությունը կոչվում է «ազատություն»: Հեշտ չէ՝ ճշգրտորեն բացատրել, թե ինչ է իրականում ազատությունը: Փիլիսոփա Շոպենհաուերը պնդում է, որ այն «առեղծված» է, որովհետեւ խոսվում է «սահմանային» համագաղափարի մասին՝ նկատի առնելով, որ իր ամբողջ հարստությունը դժվարությամբ է տեղավորվում համագաղափարի սահմաններում: Մյուս կողմից՝ Նիկոլայ Հարթմանը գրում է. «Այս-

²⁶ Denz.-Hün, 1555.

ությունն հիմնախնդիրն ամենաբարդն է, և թիկայի խնդիրների մեջ, այն է թիկայի «կարևորագույն օրինակն» է (*exemplum crucis*): Բայց եթե մենք ցանկանալիս դրան պարզ բացատրություն տալ, ապա կասկինք, որ «ազատությունը մարդկային էակի ինքնորոշվելու կարողությունն է»:

Այս սահմանումը թույլ է տալիս ասել, որ ազատության էությունը ընտրելու հնարավորության մեջ չէ, քանի որ «ինքնորոշումը» նախորդում է ցանկացած «ընտրությանը», որի միջոցով մեկ անգամ ընտրելուց հետո մարդն այլևս չի կարող բանեցնել իր ազատությունը: Փոխարենը՝ նա կարող է որոշել մեկ այլ ընտրություն կատարել կամ ուղղել արդեն կատարվածը, ինչը նշանակում է՝ կրկին «ինքնորոշվել»:

Մեկ այլ բացատրություն, որ նկարագրական է եւ առավել մոտ բարոյագիտությանը, հետեւյալն է. «Ազատությունը անձի ներքին կարողությունն է, որը թույլ է տալիս կամրին՝ կամենալ կամ չկամենալ, կողմնորոշվել տարրեր հնարավորությունների դեպքում, կամ ընտրել դրանց հակառակը»:

Ընդունելով այս բացատրությունը՝ դասական հեղինակները խոսում են երեք տեսակի ազատության մասին.

ա. Անհրաժեշտության ազատություն կամ գործելու կամ չգործելու հնարավորություն,

բ. Յուրահարկության ազատություն կամ զանազան կամընտրական տարբերակների մեջ կողմնորոշվելու կարողություն,

գ. Հակասության ազատություն կամ երկու հակադիր բաների միջեւ վճիռ կայացնելու կարողություն:

Կաթոլիկ եկեղեցու Բրիստոնսկանսն օգտագործում է այս տարրերը՝ հետեւյալ բացատրությամբ. «Ազատությունը գործություն է՝ արմատավորված գիտակցության և կամրի մեջ, գործել կամ չգործել, անել այսինչ կամ այսինչ բանը, այդպիսով՝ ինքնորոշել ստացադրել կամավոր գործողություններ: Ազատ ընտրության իրավունքով յուրաքանչյուրը տնօրինում է ինքն իրեն: Ազատությունը մարդու մտքի ճշմարտության և բարության մեջ անկյու և հաստատանալու ուժ է: Ազատությունը հասնում է կարարկության, երբ այն կարգավորված է առ Աստված՝ մեր նրանությունը»²⁷:

Հարկ է նշել ազատության անսահմանափակ գործությունը բոլոր մակարդակներում: Այն նախորդում է մարդու գործողություններին, ուղեկցում է նրան եւ նույնիսկ թույլ է տալիս վերանայել իր որոշումները: Ազատությունն այն աստիճան վճռորոշ դեր է խաղում մարդկային էակի կյանքում, որ կարող ենք ըստ այդմ բնութագրել վերջինիս. մարդը «ազատ էակն» է: Եւ իրողք, ազատության մեջ է, որ համադրվում են գիտակ-

²⁷ CFC, 1731.

ցուցիչներ, կամքը եւ զգայական, զգացմունքային կյանքը՝ մարդու երեք բաղկացուցիչ չափումները:

Ազատության սահմանները.

Ձնայած մարդկային ազատությունը գտնվում է ամենաբարձր մակարդակում եւ նրա գործունեության դաշտը հսկայական է, այն ունի սահմաններ: Հետաքրքիր է իմանալ, որ որոշ շրջանակներ բացարձակ ազատության պահանջ են ներկայացնում եւ երբ հասկանում են, որ այդպիսի ազատությունն անհնարին է, անմիջապես ժխտում են մարդու ազատ գոյավիճակի գոյությունը: Այս «ամբողջը կամ ոչինչը» իրոք զարմանալի է, երբ տեսնում ենք, որ բոլորն ընդունում են սահմանների գոյությունը շատ այլ ոլորտներում՝ ուժի, մտավոր կարողությունների, սիրային եւ զգացմունքային կյանքի, եւ այլն: Կարծես միայն ազատությունն է խոստովում մարդկային էակին հատուկ՝ վերջանալիության այդ օրենքից:

Այս առիթով հարկ է հստակեցնել, որ քանի որ մարդը սահմաններ ունեցող էակ է, մարդկային իրողությունները նույնպես սահմաններ ունեն. ուժը, խելքը եւ իհարկե՝ ազատությունը: Վերջինիս սահմաններն այդպիսով բխում են հենց մարդկային անձից, որը սկզբունքորեն վերջանալի բնույթ ունի: Ազատությունն, ուրեմն, տեղավորվում է վերջանալիության այս նույն սահմանների մեջ:

Ազատության սահմանափակությունն ունի շատ տարբեր արմատներ²⁸: Երբեմն այն կախված է մարդկային անձի բուն բնույթից. օրինակ՝ մարդն ունակ չէ թռչել: Այլ դեպքերում բխում է մարդու ծագման հետ կապված հանգամանքներից. Ֆրանսիերեն կամ չինարեն խոսելը կախված է մարդու ծննդավայրից: Ազատության սահմանափակությունը պայմանավորված է նաեւ տղամարդ թե կին, մանուկ թե դեռահաս կամ ծեր լինելու փաստով. բոլորը չեն կարող ամեն ինչ անել նույն կերպ: Մենք կարող ենք տեսնել ծովը, եթե գտնվում ենք ծովափին, ինչն անհնար է, երբ գտնվում ենք ցամաքի խորքում: Ի դեպ, ազատությունն ինքնին արդեն իսկ սահմանափակված է, որովհետեւ չի կարող ոտնահարել ուրիշի ազատությունը, քանի որ նա նույնպես ազատ էակ է: Կարելի է բազմապատկել օրինակները: Ահա թե ինչ է ասում այս մասին Ջոզեփին. «Մարդու ազատության մասին խոսելը չի նշանակում պնդել, որ այն բաց և արձակ է, բոլոր ուղղություններով: Այն, ընդհակառակը, ունի գործունեության շատ փոքր դաշտ՝ ինչպես ընդլայնությամբ, այնպես էլ խորությամբ: Այդ դաշտն, իրոք, կարող է լինել բավական

²⁸ Տե՛ս VS, 86-87.

ընդարձակ՝ յուրաքանչյուր որոշակի դեպքում, սակայն խոսքը միշտ սահմանափակ դաշտի մասին է»²⁹:

Այսուհանդերձ, այդ սահմանները պարմանալորում են ազատության կիրառումը, բայց չեն ժխտում դրա գոյությունը: Դրանք ազատության գոյության «պայմաններն» են, իսկ մարդիկ ընդհանրապես «պայմանականացված» են: Բոլորովին այլ բան են «որոշումները» կամ ճշումները, որոնք բռնանում են անձի անկախությանը, որի բնութագրիչ առանձնահատկությունն «ինքնորոշումն» է: Ազատությունը ժխտվում է լոկ այն դեպքում, երբ «որոշումները» միջոցով թույլ չի տրվում այն իրազործել, ինչը տեղի է ունենում պարտադրանքի կամ բռնության դեպքում: Բայց նույնիսկ այս պարագային անհատը պահպանում է իր ներքին ազատությունը, անգամ եթե չի կարող այն իրազործել. բանտարկյալը սահմանափակված է տարածության եւ իր ընտրությունների մեջ, սակայն շարունակում է պահպանել հոգեկան ազատությունը: Սա միանգամայն այլ բան է, քան ժխտելը, որ մարդն ի բնե ազատ էակ է:

Բացի այդ՝ ազատության ցանկացած «սահման» ժխտման հոմանիշ չէ: Մի սահմանը չի արգելում ազատության կիրառումը մեկ այլ տիրույթում: Օրինակ՝ մեծահասակ մարդն այլեւս չի կարող հետիոտն զբոսանքի գնալ, սակայն կարող է ցույց տալ զբոսուղու արահետները: Մարսելում կարելի է ծովը տեսնել, բայց Փարիզում է, որ կարելի է այցելել Լուվր, եւ այլն: «Սահմանները» միշտ չէ, որ ժխտում են նշանակում, դրանք կարող են թույլ տալ ազատության կիրառման նոր հնարավորություններ:

Ազատություն, ճշմարտություն, րափր.

Ազատությունը «ինքնին» բան է, այսինքն՝ մարդու գոյավիճակ է: Եւ որպես իրողություն՝ այն առնչվում է «ճշմարտության» եւ «բարիքի» հետ: Ինչպես ուսուցանում է Կաթոլիկ եկեղեցու ընծայակոչությունը. «Ազատությունը մարդու մեջ ճշմարտության և րարու մեջ անկու և հասունանալու ուժ է»³⁰: Այս հղացքները ճշգրտորեն ըմբռնելը թույլ կտա իրապես հասկանալ, թե ինչ է ազատությունը, եւ թե ինչու է մարդն ազատ:

Ազատություն և ճշմարտություն.

Ինչպես նշում է Veritatis Splendor շրջաբերականը, «ազատություն-ճշմարտություն» գույգը հեշտ է ընկալել: Նախ եւ առաջ՝ որովհետեւ ազատ գործելու համար մարդը պետք է «իմանա», թե ինչ է անելու իրականում, եւ դրա հակառակը, թե ինչն է ընտրելու եւ ինչը՝ մերժելու: Օրի-

²⁹ Zubiri, Sobre el hombre, Alianza editorial, 2007, p. 146.

³⁰ Տե՛ս վերը:

նակ, ինձ հավատացրել են, որ սեղմելով հեռահար կառավարման այս կոճակը՝ կարող եմ հրավառություն անել, բայց արի ու տես, որ սխալմամբ պայթեցրել եմ թակարդված մեքենա. ես, իհարկե, չեմ ցանկացել այսպիսի հետեւանք եւ պատասխանատու չեմ այս իրողության համար: Եթե ինձ են փոխանցում մի փաթեթ՝ վստահեցնելով, որ գիրք է, այնինչ այն մի կիլոգրամ թմրադեղ է պարունակում, ես ոչ մի բարոյական մեղք չեմ գործում, ոչ մի հանցանք ինձ չի վերագրվում, ինձ չեն կարող համարել թմրադեղերի գաղտնավաճառքով զբաղվող: Այդպես է, որովհետեւ ազատության էությունը՝ որպես «մարդկային արարք», ենթադրում է, որ գործող անձն իմանա այդ արարքի բնույթը, գիտակցի դրա լավ կամ վատ լինելը: Այստեղ է, որ միանգամայն կիրառելի են Հիսուսի խոսքերը. «Ճշմարտությունը ձեզ կազատի» (Հովհ. Ը. 32): Հիրավի, ազատ է միայն այն մարդը, ով ճանաչում է ճշմարտությունը: Սրանից բխում է առնվազն երկու հետեւանք.

ա) Ավելի ու ավելի ազատ դառնալու միջոցը ճշմարտությունը խորությամբ ճանաչելն է: Ազատ մարդը նա է, ով սիրում է ճշմարտությունը, ձգտում եւ հասնում է դրան: Ընդհակառակն, անգիտությունը, խորամանկությունը, երկդիմիությունը, սուտը ազատության մեծագույն թշնամիներն են:

բ) Ազատ լինելու մեջ ուրիշներին աջակցելու ուղին նրանց օգնելն է՝ դուրս գալ մոլորությունից, ճանաչել ճշմարտությունը: Այսպիսով կարելի է պնդել, որ ամենայն ճշգրտությամբ, հավատի տիրույթում քրիստոնեական առաքելականությունը իսկական ընծայության կոչում է, որ ուսուցանում է այլոց եւ թույլ տալիս ճանաչել ու սիրել ճշմարտությունը:

Բայց «ճշմարտությունը» իրականության ընթերցումն է: Մարդը չի ստեղծում իրականությունը, նա միայն «ճանաչում» է այն: Այսպիսով՝ «ճանաչել» կամ «իմանալ»՝ նույնը չէ, ինչ «կարծել, թե...», «գտնել, թե...», «թվում է, թե...» եւ նույնիսկ՝ «մտածել, թե...», որովհետեւ մենք կարող ենք ունենալ փայլուն երեւակայություն եւ ունակ լինել՝ ցնորքներ ստեղծել եւ հավատալ ցնորամիտ մոլորությունների: Այստեղից էլ՝ ազատության եւ ճշմարտության միջեւ եղած սերտ կապը: Երբ մարդն ապրում է այս ամենը, «Հարաբերական սուբյեկտիվիզմները», էթիկական հարաբերականությունն անէանում են: Այս ոլորտում հասել ենք տարօրինակ իրավիճակների. որոշ մարդկանց համար իրենց կարծիքը ճշմարտությունից վեր է: Նրանք հաճախ նշում են, որ խնդիրը «ինքն իր հետ անկեղծ լինելն» է՝ սեփական գաղափարների, մտքերի հետ, մինչդեռ օբյեկտիվ ճշմարտությունն է պետք հարգել առաջին հերթին եւ ամեն պարագային,

եւ ըստ դրա կառուցել սեփական վարքը: Հովհաննես Պողոս Բ.-ն խոսում է այս շատ տարածված վերաբերմունքի մասին. «Այս ձևով՝ ճշմարտության անհրաժեշտ պահանջն անհերքելի է՝ ի շահ անկեղծության, իսկականության, «ինքն իր հետ համաձայնության մեջ լինելու» չափանիշների, այն ստորիճան, որ հասնի ենթ քարոյական գնահատումի արմարապես սուրյակերիմ ընկալման»³¹:

Ազատություն և քաղիք.

«Ազատություն» հարաբերությունը «բարոյ» հետ առավել եւս սերտ է, քան «ճշմարտություն» հետ: Սակայն այն առավել դժվար է արտահայտել: Իրոք, եթե մենք ժխտում ենք չարիք գործելու ազատությունը, տպավորություն է ստեղծվում, թե սահմանափակում ենք, ավելին՝ մերժում ենք մարդու ազատ գոյավիճակը: Այնուամենայնիվ, ազատությունը պետք է գործադրվի բարի նպատակներով, քանզի այդպես մենք հարգում ենք անձի զոյությունը և իրականության զոյությունը: Խոսքս վերաբերում է գոյաբանական խնդրին, որն առկա է իրականության բոլոր ոլորտներում: Օրինակ, եթե անշուշտ մատերիան ազատագրվել ծանրության օրենքից՝ համատեղեցիկական քառս կառաջանար: Եթե կենդանիները կարողանային իրենց բնագոյներին հակառակ գործողություններ անել՝ նրանք կոչնչանային եւ կբեկտեին իրենք իրենց: Նմանապես, եթե մարդը չպահպաներ իր էության կարգավորությունը, կկործաներ ինքն իրեն: Այդպես է պատահում, երբ իր ազատ գոյավիճակի բերումով անձը չարիք է գործում, քանի որ այդ պարագային նա գործում է իր սեփական էության դեմ:

Ահա թե ինչու մարդկային ազատությունը պետք է հարգի իր առանձնահատուկ իրականության տիրույթը եւ չբռնանա դրան: Առավել եւս, որ ազատության կիրառումը չի կարող վնասել մարդկային էությանը՝ ելնելով այն փաստից, որ ազատությունը նրան տրվել է հենց որպեսզի նա կատարելագործվի որպես անձնավորություն: Սա հանգեցնում է այն մտքին, որ «Չարիք գործելը հատուկ չէ ազատությանը, այն բոլորովին ազատության մաս չի կազմում, բայց միայն ապացույց է, որ մարդն ազատ է»: Սա նշանակում է, որ երբ մարդը վատ արարք է գործում՝ ի չարս կիրառելով իր ազատությունը, նա, անշուշտ, դրանով ցույց է տալիս, որ ազատ է, քանի որ կարող է այդպես վարվել, բայց նա չի կիրառում իսկական ազատությունը, քանի որ այն չի կիրառում օրինականորեն. այդ թվացյալ ազատության հետեւում թաքնված է անգիտության կամ չարիքի ստրուկը, որն այդպես գործելով՝ վնասում է ինքն իրեն՝ ինքնահպատակվելով անօրինականությանը:

³¹ VS, 32.

Չհաշված այն, որ երբ ազատությունը չարիք է գործում՝ մարդն այլասերվում է, ավելին՝ ստրկանում է: Կարելի է հեշտորեն տեսնել, թե ինչպես է չարիքը տանում առ ստրկություն եւ ժխտում է ազատությունը, եւ սա՝ ոչ միայն լուր աստվածաշնչյան, այլեւ զուտ բանականության տեսանկյունից: Այս իմաստով է սուրբ Պողոսն ասում, թե «ծառա եք, ում հնազանդվում եք. եթե մեղքին՝ մահվան»³², եթե հնազանդություն՝ արդարություն»³³: Որեւէ մեկին թույլ տալ չարն ընտրել՝ նշանակում է նրան դնել քմահաճույքի, «տենչանքի» կամ էլ բնազդի ուղու վրա, այնինչ մարդը վարվում է որպես մարդ, երբ ենթարկում է բնազդը բանականությանը եւ ձեռք է բերում ինքնատիրապետման ունակություն: Ինչպես ուսուցանում է Կաթոլիկ եկեղեցու Բրիտանականը, «Որքան ավելի բարիք գործենք, այնքան ավելի ազատ կդառնանք: Չկա իսկական ազատություն, բայց միայն՝ ի սպաս բարու եւ արդարության: Անհազանդության եւ չարիքի ընտրությունը ազատության չարաշահում է, որ փանում է դեպի «մեղքի ծառայություն»³⁴:

Մարդն ազատ էակ է այնքանով, որքանով նրանից է կախված, թե ինչ տիպի վարքագիծ կընտրի՝ սեփական կատարելագործման ուղին բռնելու համար: Նա «կարող է» չարիք գործել, բայց նա «չպետք է» դա անի: Ազատությունն ուրեմն ֆիզիկական կարողության մեջ չէ, այլ՝ բարոյական պարտավորության: Այսու՝ եթե մարդկային որեւէ արարք վիրավորում է մարդու սեփական էությունը, ապա նա «պարտավոր է» բանականորեն մերժել այն: Այս հետեւողական պահվածքն ազատությունը կիրառելու ամենախելացի ձեւն է:

Այդուհանդերձ, մարդը հակում ունի չարիքի հանդեպ: Սկզբնական մեղքը նրան շեղում է դեպի մեղսագործություն: Սուրբ Պողոսը շատ հստակ է արտահայտվում, երբ խոսում է իր մասին այսպես. «Գիտենք, որ Օրենքը հոգևոր է, բայց եւ մարմնավոր եւ՝ մեղքին ծախված: Ինչ ուրանում եմ, չեմ հասկանում, թե ինչու եմ այդպես անում, որովհետեւ ինչքան որ ուզում եմ, այն չեմ անում, այլ ինչքան որ ասում եմ, այն եմ անում: Սակայն եթե անում եմ այն, ինչքան ուզում, համաձայնվում եմ, որ Օրենքը բարի է: Ուստի դա անողը այլեւս եւ չեմ, այլ մեղքը, որ քնակվում է իմ մեջ: Ես գիտեմ, որ իմ մեջ, այսինքն՝ իմ մարմնում ոչ մի բարի բան չի քնակվում, որովհետեւ ուզում եմ բարին անել, բայց չեմ կարողանում իմ ուզածն անել: Բարին, որ ուզում եմ անել, չեմ անում, բայց չարը, որ չեմ ուզում անել, հենց դա եմ անում: Եթե եւ

³² Հունարեն եւ լատիներեն բնագրերը մահվան փոխարեն ունեն «մեղքին», որից էլ այստեղ մեղքերված է ֆրանսերեն թարգմանությունը. «Նա, ով մեղանշում է՝ մեղքի ծառան է»:

³³ Հռոմ. Զ. 17:

³⁴ CEC, 1733.

անում եմ այն, ինչը չեմ ուզում, ապա այդ անողը այլևս ես չեմ, այլ մեղքը, որ քնակվում է իմ մեջ: Ուստի իմ պարագայում այս օրենքն եմ գրնում. Երբ ուզում եմ անել այն, ինչը ճիշտ է, չարն ինձ մտն է: Իմ ներսի անձնավորությամբ ես իրոք հաճույք եմ սրանում Աստծո օրենքից, քայց իմ անդամներում ուրիշ օրենք եմ տեսնում, որը պարերազմում է իմ մարմնի օրենքի դեմ եւ ինձ գերի է տանում մեղքի օրենքին, որն իմ անդամներում է: Ինչ թշվառ մարդ եմ ես: Ո՞վ կազարի ինձ մահվան ենթակա այս մարմնից: Շնորհակալ եմ Աստծուն մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի միջոցով: Այո՛, մերթով ես ծառա եմ Աստծո օրենքին, քայց մարմնով՝ մեղքի օրենքին»³⁵:

Սակայն, եթե մարդը, ազատ լինելով, հակված է դեպի չարը, նա այդպիսի դեպքերում կարող է, իհարկե, միշտ Աստծո շնորհի օգնությամբ հաղթահարել այդ դժվարությունները եւ բարին գործել:

Ազատություն եւ պատասխանատվություն.

Գաղափարային ընկալման տեսանկյունից՝ այս երկու բառերները միեւնույն նշանակություններ են: Այնուամենայնիվ, դրանք փոխադարձաբար ընդհանրված են մեկը մյուսին, խառնվելով են այնպես, որ ցանկացած «ազատություն» «պատասխանատու» լինելու պարտավորություն ունի: Եւ փոխադարձաբար՝ չկա «պատասխանատվություն»՝ առանց ազատության, ինչպես որ չենք կարող խոսել պատասխանատվությունից գուրկ ազատության մասին:

Փաստորեն, անհատի ազատության ամենահամոզիչ ապացույցն այն է, որ նա ինքն է իր արարքների երաշխավորը: Որքան էլ ազատությունն անվիճելի իրողություն է, որոշ հեղինակներ ժխտում են դրա գոյությունը: Չնայած՝ պատասխանատվությունն ազատության գոյության վճռորոշ ապացույցն է: Իսկապես, յուրաքանչյուր անձ իրեն պատասխանատու է համարում սեփական արարքների համար եւ ըստ այդմ՝ պահանջում է, որ ճանաչվի իր արարքների վավերականությունը: Հասարակությունը, ինչպես եւ իրավագիտությունը, մարդուն են վերագրում իր արարքները, որովհետեւ նրան են ճանաչում որպես դրանց պատասխանատու: Այսպես, մարդուն գտնում են եւ պարգևատրում, երբ լավ արարք է գործել եւ, ընդհակառակն, դատապարտում են, երբ վատ արարք է գործել: «Լավը» հատուցվում է, «վատը»՝ պատժվում:

Գործնականում, նա է իրավամբ ազատ, ով միաժամանակ պատասխանատու է զգում իր ընտրության համար: Այլ դեպքերում, իրական ազատությունը հասնելու ճանապարհն այնպես անելն է, որ անհատը պատաս-

³⁵ Հռմ. Է. 14-25:

խան տա իր արարքների համար: Ազատությունը չի կարող հանձն առնվել, եթե պատասխանատվությունը հանձն առնված չէ: Ինչպես գրել է հոգեբան Վիկտոր Ֆրանկլը, ազատությունն ու պատասխանատվությունը քայլում են զույգ կազմած. «Ես ոչ պաշտպանում եմ եւ ոչ էլ հոշակում եմ անձանկի ազատությունը... Ես դեմ եմ «ստանց պայմանների» դրույթին: Ազատությունը վերջնականորեն հասարար չէ: Ազատությունը կարող է այլասերվել անստակության, երբ այն պարասխանաարու չէ: Դուք կարող եք ուրեմն հասկանալ, թե ինչու եմ ես այդքան հաճախ խնդրել իմ ամերիկացի ուսանողներին՝ իրենց ազատության արձանի կողքին կանգնեցնել պարասխանաարվության արձան»³⁶:

Ազատություն և շնորհ.

Մարդու բնությունը վիրավորված է սկզբնական մեղքի պատճառով, եւ ուստի քրիստոնյան Աստծո շնորհի կարիքն ունի, որպեսզի կարողանա միշտ ի բարին օգտագործել իր ազատությունը: Սակայն, շնորհի համագործակցությունը չի վճռորոշում ազատությունը: Այն ոչ միայն աջակցում է ազատության ռացիոնալ կիրառմանը, այլ նաեւ ուղղորդում է ազատության արարքները առ վերջնական գերբնական նպատակը: Շնորհը թույլ է տալիս նաեւ հաղթահարել անգիտությունը եւ զսպել կրքերը՝ երկու մեծ խոչընդոտներ, որ կանգնած են ըստ Աստծո կամքի ազատ գործելու ճանապարհին: Հետեւաբար, շնորհի ներքո գործող քրիստոնյան ավելի ազատ է, քան նա, ով գործում է ինքնաբուխ կերպով, այսինքն՝ բնագրով մղված կամ բացառապես մարդկային կամքից դրդված: Այս մասին մեջբերում անենք Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականից. «Քրիստոսի շնորհն ամենախիստ մրցակցության մեջ չի մրնում մեր ազատության հետ, երբ վերջինս համապարասխանում է ճշմարտության եւ բարու ուղղությանը, որ Աստծո ղրկել է մարդու սրտում: Ընդհակառակն, ինչպես քրիստոնեական փորձառությունն է վկայում մասնավորապես աղոթքում՝ որքան ավելի ենք մենք հնազանդ շնորհի բոնկումներին, այնքան ավելի են աճում մեր ներքին ազատությունն ու մեր վարահությունը՝ փորձություններին հանդիման, ինչպես արտաքին աշխարհի ճնշումներն են եւ պարտադրանքները»³⁷:

Հարկ է ավելացնել, որ հաշվի առնելով մարդու մեղսավոր գոյավիճակը՝ շնորհը նրան թույլ է տալիս ապրել՝ դիմադրելով գայթակղություններին, որոնց նա ենթարկվում է: Իրոք, մարդու երբորոն գոյավիճակը հաճախ է նրան մղում ի չարն օգտագործել իր ազատությունը: Այսուհանդերձ,

³⁶ V. Frankle, Découvrir un sens à sa vie. Ֆրանսերեն թարգմանության մեջ հղումը տրված է այս վերնագրով՝ Le vide existentiel, 137, սակայն այդպիսի հրատարակություն չգտնվեց: Կա նշված գրքի ոտներն թարգմանությունը՝ Человек в поисках смысла, Москва, 1990:

³⁷ CEC, 1742.

շնորհը նրա համար մեծագույն սատար է՝ հաղթահարելու այդ գոյավիճակը. «Մարդու ազատությունը վերջանալի է և սխալական: Այդ պայմանում մարդը սխալվեց: Ազատորեն՝ նա մեղանչեց: Մերժելով Աստծո սիրո ծրագիրը՝ նա ինքն իրեն խաբեց. նա դարձավ իր մեղքի ստրուկը: Այդ առաջին օտարումն իր հերքելից բերեց քաղում այլը: Մարդկության պայրմությունը, իր արեղծման օրից, վկայում է դժբախտությունների, ճշումների և հալածանքների մասին, որոնք ծնվել են մարդու սրտից՝ որպես հերքում ի չարս գործադրված ազատության»³⁸:

Սրբերն այս սահմանափակումների եւ խոչընդոտների հաղթահարման հիանալի օրինակ են, որովհետեւ խելամտորեն ընտրում են իրենց գործողության միակ նպատակը՝ կատարելով Աստծո կամքը: Ինչպես վկայում է պատմությունը, նրանք բացառիկ կերպով ազատ տղամարդկանց եւ կանանց նախօրինակներ են, որովհետեւ անում են այն, ինչ իրոք «ցանկանում են անել»:

Արժանիք, շնորհ և ազատություն.

Արժանիքը հատուցումն է՝ շնորհված այն անձին, ով բարի գործ է արել: Հասարակությունը ճանաչում է այդպիսով այն քաղաքացիների արժանիքը, որոնք աչքի են ընկել նշանակալի արարքներով, եւ ըստ այդմ վարձահատույց է լինում նրանց: Այս տիպի «արժանիքը» պատկանում է արդարության, արդարամտության ոլորտին:

Բուն իմաստով՝ քրիստոնյայի բարի գործերը չեն կարող արժանավոր ճանաչվել Աստծո աչքին. մարդը իրավունքներ չունի Աստծո հանդեպ՝ ելնելով այն փաստից, որ իր Արարչից է ստացել ամեն ինչ: Արարվածն այսպիսով կարող է միայն համագործակցել աստվածային գործերին, որոնք նախորդում են իրեն, ինչպես մեզ հայտնում է Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականը. «Քրիստոնյա կյանքում մարդու արժանիքն Աստծո առջև գալիս է այն քանից, որ Աստված ազատորեն կամեցել է մարդուն համագործակցից դարձնել իր շնորհի գործին: Աստծո հայրական արարքը առաջինն է իր խթանման մեջ, և մարդու ազատ գործելու կարողությունը դրան երկրորդում է իր համագործակցությանը, այնպես, որ բարի գործերի արժանիքը պետք է վերագրվի առաջին հերթին Աստծո շնորհին, ապա նոր՝ հավատացյալին: Մարդու արժանիքն, ի միջի այլոց, ինքնին վերադառնում է առ Աստված, քանի որ նրա բարի գործերը կատարվում են Քրիստոսի մեջ՝ Սուրբ Հոգու կանխագուշտությամբ և օգնությամբ»³⁹:

Նշանակում է սա արդյոք, որ մարդը բոլորովին արժանավոր չէ Աստծո առջև՝ իր ճիշտ վարքագծի համար: Իհարկե ոչ: Առաջին շնորհը գալիս է Աստծուց, բայց, ինչպես նշում է Քրիստոնեականը, «Սուրբ Հոգու և

³⁸ Անդ, 1739:

³⁹ Անդ, 2008:

քարեզոթության մղումով՝ մենք կարող ենք այնուհետև արժանանալ ինքներս մեզ և այլոց համար մեր մարքագործմանը, քարեզոթության և շնորհների բազմապարկմանը և համիրենական կյանք ձևոր քերելուն աջակցող շնորհներին»⁴⁰:

Այս ձևով է, որ բարոյական արարքներում Աստծո շնորհը եւ մարդու ազատ Համագործակցությունը միավորվում են: Ինչպես ուսուցանում է սուրբ Օգոստինոսը՝ «շնորհը նախորդել է մեզ, ապա՝ մենք ստանում ենք այն, ինչ մեզ հասնում է... արժանիքը Աստծո պարգևն է»:

Ազատությունը կապարկագործում է անձի քնությունը.

Մարդն ազատ էակ է ի բնե, բայց ազատությունը նվաճվում է ամբողջ կյանքի ընթացքում: Ուստի, յուրաքանչյուր ոք պետք է շարունակաբար ճիշ գործադրի՝ ձեռք բերելու Համար ազատ էակի իր գոյավիճակը: Իրոք, ազատությունն ավելի շատ Հասանելիք է, քան ձեռքբերում, այն ավելի շուտ նպատակ է, քան նվաճում: Դրան Հասնելու Համար մարդը պետք է նախ եւ առաջ զարգացնի իր մտավոր կարողությունները, այնպես, որ վերջինս ճանաչի բարոյական արժեքները՝ Հնարավորինս առավել ճշգրտությամբ: Միաժամանակ, անհրաժեշտ է ասկեստական վարժանք, որ նրան թույլ կտա կառավարել իր կրքերը, որպեսզի ազատության կիրառումը հեշտ լինի: Եւ վերջապես, նա պետք է առաքինությամբ ապրի եւ զարգացնի պատասխանատվության զգացումը: Այսպես է ներկայացնում Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականը. «Ազատությունը մարդուն պարասխանապարտ է դարձնում իր արարքների համար այնքանով, որքանով վերջիններս կամածին են: Առաքինության մեջ առաջխաղացումը, քարո ճանաչումը եւ ասկետիզմը բազմապարկում են սեփական արարքների նկատմամբ կամքի տիրապետումը»⁴¹:

Անձնական ազատության կատարելագործման Համար թափած ջանքերը բավական թանկ գին ունեն, քանի որ պահանջում են, բացի ճշմարտության սիրուց եւ բնագոյների տիրապետումից, նաեւ բարի գործերի մեջ մշտական ներդրում, որպեսզի պարտականությունների կատարման ժամանակ ցանկությունը Հասնի ինքնաբերաբար դրսեւորման. սա կոչվում է «բարոյական ազատություն», այսինքն՝ այն ազատությունը, որ ավարտվում է առաքինությունների դրսեւորմամբ, քանզի այն աճում կամ նվազում է՝ կախված այն բանից՝ Հարում ենք բարուն, թե Հարին: «Բարոյական ազատությունը» պետք է անցնի «կարող եմ անել» ցանկությունից անդին՝ Հասնելով «պարտավոր եմ անել» վճռականությանը: Այս դեպքում այլեւս խոսքը չի վերաբերում «ինչ որ բանից ազատությանը», որ ենթադրում է որոշ սահմաններից ազատագրվելու զգացողություն, այլ՝ «ինչ որ բանի

⁴⁰ Անդ, 2010:

⁴¹ Անդ, 1734:

Համար ազատությունը» կամ, այլ կերպ ասած՝ «բարին գործելու Համար» ազատությունը:

Ամենաարագ ճանապարհն, անշուշտ, սրբության Համար պայքարին ի սպաս դրած ազատություն ճանապարհն է: Սուրբ Խոսեմարիան այսպես էր արտահայտվում դրա մասին. «Ազատությունը ձեռք է բերում իր իսկական իմաստը, երբ այն կիրառում ենք ի սպաս ճշմարտության, որ հասրուցում է, երբ այն կիրառում ենք՝ փնտրելու համար Աստծո անասիման Սերը, որ մեզ ազատագրում է բոլոր ծառայություններից»⁴²:

Վերջնականապես՝ խնդիրը սիրելն է. սիրել սեփական ազատությունը եւ սիրել այն ամենն, ինչ մեզանից պահանջվում է անել, քանզի, ինչպես ասում է սուրբ Օգոստինոսը, «Երբ սիրում ենք իրապես, ավելի մեծ ազատություն ենք վայելում»:

Եզրակացություն.

Վատիկանի Բ. ժողովի տեքստերից մի Հատված մեզ օգնում է եզրափակել այս գլուխը: Այն ամփոփում է մարդկային ազատության վերաբերյալ ստվարածավալ եւ խրթին վարդապետությունը. «Մարդը միշտ էլ ազատորեն է շրջվում դեպի բարին: Այդ ազատությունը մեր ժամանակակիցները մեծապես գնահատում են եւ մեծագույն եռանդով հետապնդում են դրան: Եւ ճիշտ են անում: Հաճախ, սակայն, նրանք փայփայում են այդ ազատությունը խուրդր ձևով՝ ինչպես ամեն ինչ անելու արդյունություն, նույնիսկ՝ չարիք գործելու, միայն թե դուր գա: Բայց իսկական ազատությունը մարդու մեջ աստվածային պարկերի արդյունյալ նշան է: Բանի որ Աստված կամեցավ նրան թողնել իր սեփական կամքին, որպեսզի նա կարողանա ինքնուրույն փնտրել իր Արարչին եւ, ազատորեն հարելով Նրան, կարարվել այդպիսով երանելի լիարժեքության մեջ: Մարդու արժանապատվությունը պահանջում է արդ, որպեսզի նա գործի ըստ գիտակից եւ ազատ ընտրության՝ մղված եւ վճռորոշված անձնական համոզմունքով եւ ոչ՝ լոկ բնագոյանի մղումների կամ արտաքին պարտադրանքի ազդեցության ներքո: Մարդը հասնում է այդպիսի արժանապատվության, երբ ամբողջությամբ ազատագրվելով կրքերի գերությունից՝ բարու ազատ ընտրությամբ՝ քայլում է դեպի իր խոսրացված ասպազան եւ իր հնարագիտությամբ հոգ է տանում իրապես ձեռք բերել դրան հասնելու անհրաժեշտ միջոցները: Այդուհանդերձ, միայն աստվածային շնորհի օգնությամբ է, որ մարդկային ազատությունը, մեղքից վիրավորված, կարող է ամբողջական եւ արդյունավետ կերպով կարգավորվել առ Աստված: Եւ յուրաքանչյուրը պետք է հաշիվ տա սեփական կյանքի համար Աստծո դատաստանի առջև՝ ըստ կատարած բարիքի կամ չարիքի»⁴³:

⁴² Amis de Dieu, n° 27.

⁴³ GS, 17.

ԳԼՈՒԽ Ե. ՄԱՐԴՈՒ ԱՋԱՏ ԱՐԱՐՔՆԵՐԸ

Բարոյական կյանքի քննություն.

Մարդն ամբողջությամբ ներգրավված է իր արարքներում: Այդ հանձնառությունն առավել եւս կարեւոր է, որովհետեւ նա իր ներանձնական կյանքին վերաբերող ընտրություններ է կատարում, այսինքն՝ երբ նա պատասխանատու է զգում իր արարքների համար, որովհետեւ գնահատում է դրանք լավ կամ վատ՝ ըստ իր անձնական համոզմունքների կամ իր դավանած կրոնի բարոյական չափանիշների: Բարին գործելու եւ չարից խուսափելու այս մտահոգությունն առավել ուժգին է քրիստոնյայի մեջ: Մկրտվածը, որ գիտե իր արժանապատիվ կարգավիճակը եւ ձգտում է հավատարիմ մնալ նրան, ինչին հավատում է, ջանում է, որպեսզի իր բոլոր արարքները համապատասխանեն շնորհված կոչմանը, ինչը եւ նրան բերում է որոշակիորեն կատարելու Աստծո կամքը եւ նույնացնելու իր կյանքը Հիսուսի կյանքին: Ընդհակառակ՝ նա, ով չի ապրում իր կոչմանը համաձայն՝ անհավատարմություն եւ անհետեւողականության մեղքով խղճի խայթ է զգում, որովհետեւ չի կատարում իր հանձնառությունները:

Բացի այդ՝ բարոյական գործունեությունը ինքնին շատ բարդ է, որովհետեւ կապված է մարդկային էության անքննելի հարստության հետ: Կարելի է այս առումով դիտարկել որոշ գործոններ, ինչպես, օրինակ, ժառանգած գեներտիկական տվյալները, բնավորությունը ձեւավորող հոգեբանությունը, զգայունությունը եւ կրքերը, սովորությունները, որոնք երկրորդ բնավորություն են համարվում եւ նշանակալի դեր են խաղում կամքի դրսեւորման մեջ, գործունեության որոշակի հանգամանքները, կամ կենսական միջավայրի պայմանները, ժամանակաշրջանի գաղափարները, ստացած դաստիարակությունը, կրոնական կրթությունը եւ հատկապես գործած արարքի մասին հստակ պատկերացումը, ինչպես նաեւ որոշում կայացնելու ունակությունը, որի շնորհիվ այն կատարվում է:

Գործոնների այս համույթն, այսպիսով, հարկավոր է հաշվի առնել, երբ գնահատում ենք որեւէ վարքագծի բարոյականությունը: Ավելի որոշակիորեն ասած՝ նկատի առնելով Բարոյագիտության եւ Մարդաբանության միջեւ գոյություն ունեցող սերտ հարաբերությունը՝ բարոյական կյանքը պետք է ելնի չորս առանձնահատկություններից, որոնք բնորոշում են մարդկային էակին որպես այդպիսին. անձի արմատական միասնակա-

նուլթյունը, նրա պատմականությունը, հասարակայնությունը եւ հակվածությունը դեպի անդրանցականություն: Եւ իրոք, որոշակի վարքագծի նկատմամբ տրվող բարոյական գնահատականը պետք է հենվի:

ա) մարդկային էակին հատուկ սկզբունքային միասնականության վրա, ուր զուգորդվում են հոգին եւ մարմինը. տղամարդ թե կին՝ անհատն է գործում բարին կամ չարը, քանի որ «հոգու եւ մարմնի միասնության մեջ է, որ նա իր բարոյական արարքների ենթական է»⁴⁴: Գոյություն հունեն հոգու մեղքեր եւ մարմնի մեղքեր, անհատն իր ամբողջության մեջ է բարին գործում, կամ՝ մեղանշում:

բ) Բոլոր անհատների պարմական գոյալիճակի վրա: Իրոք, մարդու արարքներում անջատ կերպով միջամտում են տարիքը, սոցիալական դրությունը, կրթությունը, անցած կենսագրությունը, ժամանակի բարոյական արժեքները եւ այլն:

գ) Հասարակականության վրա. մարդու այս էական բնույթը, որ անհատի վրա բեռնում է հասարակական բոլոր գործոնները, մշակութային միջավայրի ազդեցությունները, «Հանրային մեղքի» եւ «մեղքի ենթակառուցյունների» բացասական ներգործությունը, դարաշրջանին հատուկ զգայուն խնդիրները եւ այլն:

դ) Առ անդրանցականություն մարդու արմատական հակվածության վրա: Այս դրսեւորումը տիրապետող է եւ պահանջում է բարոյական վարքագիծ, որը հաշվի է առնում Աստծո կամքը: Քրիստոնեությունն ավելացնում է մարդկանց այս համընդհանուր կրոնական կողմին նաեւ գերբնական վերելքը՝ աստվածային շնորհի միջոցով: Վերջինս օգնում է բարոյական գործունեությանը, բայցեւ պահանջում է բնատուր ուժերից եւ կարողություններից անդին անցնող վարքագիծ, որն էլ գերբնական միջոցների օգնության կարիքն ունի:

Բոլոր այս գործոնների արդյունքը հանգեցնում է այն բանին, որ բարոյական կյանքը նույնքան կարեւոր եւ վճռական է անհատի համար, որքան եւ դժվար եւ պարտավորեցնող՝ ապրելու, դարելու եւ մեկնաբանելու: Այստեղից էլ ավետարանական հետեւյալ նախազգուշացումը. «Մի՛ դատիր»⁴⁵: Միայն Աստված կարող է ճշմարիտ դատել մարդկանց արարքների մասին: Ուրեմն, յուրաքանչյուր անհատի գործն է՝ աչալրջորեն մեկնաբանել սեփական կյանքը՝ բարոյական պահանջների եւ հրամայականների

⁴⁴ VS, 48.

⁴⁵ Մատթ. Ա. 4:

կույտի ներքո, այնպես, ինչպես դրանք հռչակված են Ավետարաններում, հրամայականներ եւ պահանջներ, ըստ որոնց Աստված կդատի նրան:

Մարդկային արարքները.

Մարդու գիտակից եւ ազատ լինելու համեմատ է, որ նրա արարքները իսկապես մարդկային են համարվում, եւ նրա էությունը համապատասխան որեւէ արարքով է անձը դառնում բարի կամ չար՝ հասարակական բարոյականություն մակարդակում: Սա բարոյագիտությունը հատուկ թեզ է, որի մասին հանգամանորեն խոսում է Veritatis Splendor շրջաբերականը. «Մարդկային արարքները քարոյական արարքներ են, որովհետեւ արքայապետում եւ քննադատում են դրանք գործած մարդու քարոյությունը կամ չարությունը»⁴⁶:

Հետեւաբար, որպեսզի որեւէ արարք որակվի որպես «բարոյական», այն նախ եւ առաջ պետք է լինի «մարդկային»: Որեւէ գործողությունը բարոյական լինելը պահանջում է, որպեսզի այն կատարված լինի լիակատար ճանաչողությամբ եւ ազատորեն՝ մարդկային էակի երկու բնութագրիչ հատկությունները, որով նա միաժամանակ բանական է եւ ազատ: Այսպիսով, որեւէ արարք բարոյական է այնքանով, որքանով գործող անձը ջանացել է ճանաչել իր կատարելիքի բարի կամ չար լինելը եւ ազատորեն կարող է որոշել՝ իրականացնել այն, թե ոչ:

Այս արարքները կոչվում են «մարդկային», որովհետեւ հայրուկ են մարդուն: Ընդհակառակը, եթե դրանք ճանաչված չեն, կամ եթե իրականացված են առանց ազատության կիրառման, դրանք կոչվում են «մարդու արարքներ»: Այս առումով՝ «մարդու արարքները» այն արարքներն են, որ անձն անում է ինքնաբուխ կերպով, առանց նախապես դրանք ճանաչելու կամ կամովին որոշելու: Այս կարգին են դասվում մարդու կյանքի բոլոր հանպատրաստից, ինքնաբուխ գործողությունները, որոշները՝ կենսական են, ինչպես մարսողությունը, որոշներն էլ ուղղորդված, բայց՝ անգիտակից, առանց նախնական վճռի, ինչպես զգայական, ռեֆլեքսային շատ գործողություններ, վայրկենական զայրույթը, անգիտակից կամ կիսարթուն վիճակում կատարված արարքները եւ այլն. բոլոր այն գործողությունները, որ մարդն անում է, բայց ոչ՝ «որպես մարդ»: «Մարդկային արարքների» եւ «մարդու արարքների» միջեւ տարբերությունը դասական է: Սուրբ Թովման այսպես էր արտահայտվում դրա մասին. «Միայն այն գործողություններն են համարվում բուն մարդկային, որոնք քիտում են միպոմնա-

⁴⁶ VS, 71.

վոր որոշումից: Մնացյալն ավելի լավ է կոչել մարդու արարքներ, քան մարդկային, որովհետև դրանք չեն կատարվում մարդու կողմից՝ որպես մարդ»⁴⁷:

Եթե պետք է առավել ճշգրտությամբ հստակեցնել, թե ինչ է բարոյական արարքը, ապա ասենք, որ «մարդը լինելով բարոյական ի բնե»՝ էթիկականությունն այնքան է ձուլված այն ամենին, ինչ նա անում է, որ նրա արարքները լավ կամ վատ պիտակելու համար անհրաժեշտ է, որպեսզի նա դրանք իրականացրած լինի միանգամայն գիտակցաբար եւ մտածված գիտավորությամբ: (Հայտնի փաստ է, որ մահացու մեղք գործելու համար հարկավոր են երեք պայման. լուրջ պատճառ, կատարյալ իմացություն եւ լիակատար կամք):

Այդուհանդերձ, պետք չէ հափազանցնել որոշ տարրեր, որոնք բարդվում են իմացության եւ ազատության վրա, մինչեւ այն աստիճան, որ ասվում է՝ «իմացությունը երբեք կատարյալ չէ», ոչ էլ «կամքն է լիակատար», կամ էլ՝ շատ հազվադեպ առիթներով: Այսպիսով մենք շատ սահմանափակ գաղափար կունենանք տղամարդու եւ կնոջ մասին, եթե մտածենք, թե նրանք հազվադեպ են ընդունակ գործել որպես անձինք: Բարձրագույն հոգեւոր իշխանությունը մերժում է որոշ հեղինակների թեզերը, որոնք պնդում են, թե մարդը հազվադեպ կարող է մահացու մեղք գործել, որովհետեւ նա շատ հազվադեպ է ունենում հստակ ճանաչողություն եւ ունակ չէ ազատորեն ընտրություն կատարելու որոշում կայացնել: Հովհաննես Պողոս Բ.-ը ցուցանում է այս տեսությունների սահմանափակությունը. «Մարդը կարող է գրնվել պայմանական, ճշված փճակում, հրախրված արտաքին բազմաթիվ եւ հզոր գործոնների կողմից: Նա կարող է նաեւ ենթակա լինել տարբեր միջավայրների, ժառանգականության, իր անձնական դրության հետ կապված սովորությունների: Շատ դեպքերում, այդ տեսակ արտաքին եւ ներքին գործոնները կարող են, առավել կամ պակաս չափով, նվազեցնել նրա ազատությունը եւ այդպիսով՝ նրա պարասխանարվությունը եւ նրա մեղավորությունը: Բայց սա հավատք ճշմարտություն է՝ հաստատված նաեւ մեր փորձառությանը եւ մեր գիտակցությանը, որ մարդն ազատ էակ է: Հաստատվոր չէ անտեսել այս ճշմարտությունը՝ անհարկների մեղքը վերագրելով արտաքին գործոններին՝ ենթակառուցներին, համակարգերին, այլ մարդկանց: Այդպես վարվել՝ նշանակում է ժխտել հարկապես մարդկային անձի արժանապարվությունն ու ազատությունը, որոնք արտախայրվում են, թեկուզ բացասական եւ դժբախտ տեսքով, մինչեւ իսկ հենց մեղքը գործելու պարասխանարվությունը»⁴⁸:

⁴⁷ S.T., I-II, 1,1.

⁴⁸ RP, 16.

Ահա այս եզրային սահմաններում է, որ պետք է դատել մարդկային գոյություն բարոյականության մասին, գոյություն, որ ընթանում է գիտակցորեն եւ միտումնավոր կերպով իր կյանքը տնօրինելու հնարավորություն եւ այդ տնօրինությունը պատճառավորող հնարավոր հանգամանքների միջեւ: Սակայն, բազմաթիվ սահմանափակումներով հանդերձ անհատը կարող է գործել որպես գիտակից եւ պատասխանատու անձ: Մարդաբանությունը պահանջում է մշտապես պահպանել անձի արժանապատվությունը եւ զանց չառնել նրա՝ մտավոր եւ ազատ լինելու առանձնահատկությունը: *Veritatis Splendor*-ում Հովհաննես Պողոս Բ.-ը պաշտպան է կանգնում բանականությունը եւ ազատությունը՝ բարոյական կյանքի շրջանակներում՝ առաջադրելով հետեւյալ դրույթները.

ա) Բանականության վերաբերյալ նա շեշտում է, որ մարդն ընդունակ է տիրապետելու ճշմարտությանը եւ նույնիսկ ճանաչում է համընդհանուր ճշմարտություններ, ինչն ապացուցում է, որ միտքը կարող է տարբերակել, թե ինչն է լավ եւ ինչը՝ վատ: Բայց սրբազան պապը պնդում է, որ մշակութային որոշ շրջանակներ ճշնաթամի մեջ են՝ ճշմարտության տարածման եւ բնույթի կապակցությամբ, ինչը բացասական է անդրադառնում բարոյական դատողության վրա: Շրջաբերականը նշում է, որ այս շրջանակները «բարոյական գնահատման սկզբունքորեն սուբյեկտիվ ընկալում ունեն», եւ որ «այս զարգացումներում դեր ունի ճշմարտության վերաբերյալ ճգնաժամը»: Իրոք, «մարդու բանականության կողմից ճանաչելի՝ Բարու վերաբերյալ համարիեզրական ճշմարտության գաղափարի կորուստից հետո գիտակցության ընկալումը նույնպես անխուսափելիորեն փոփոխության է ենթարկվել»⁴⁹:

բ) Այս նույն սխալները գտնում ենք ազատության ոլորտում: Շրջաբերականն անընդհատ կարեւորում է մարդկային էակի ազատության գոյությունը եւ շեշտում էթիկական վարքագծում դրա զբաղեցրած տեղը, որովհետեւ առանց ազատության հնարավոր չէր լինի խոսել բարոյականության մասին. «Բարոյականության հարցը, որին Բրիստոս պապասխանում է, չի կարող վերացարկել ազատության խնդիրը, այլ նույնիսկ այն տեղավորում է իր կենտրոնում, քանզի չկա բարոյականություն առանց ազատության: Մարդը միշտ ազատորեն է դառնում առ քարին: Բայց ո՞ր ազատությամբ»⁵⁰:

Պապն այսպիսով վերլուծում է մարդու ազատ գոյավիճակը՝ մատնանշելով երկու սխալմունք, որոնք սպառնում են իրական ազատությանը.

⁴⁹ VS, 32.

⁵⁰ Նույն տեղում, 34:

մեկը, որ ազատությունը կարեւորում է մինչեւ բացարձակություն աստիճան, եւ մյուսը, որ հակառակ ծայրին է՝ ժխտում է այն. «Արդի մարքի որոշ հոսանքներ հասել են այն րանին, որ բացարձակացնում են ազատությունը՝ համարելով այն արժեքների աղբյուր: Այս ուղղությամբ են շարժվում ուսմունքները, որ կորցրել են անդրանցականության իմաստը կամ որ բացահայտորեն աթեիստական են»⁵¹:

Ազատությունը ժխտող սխալականությունն այնքան է չափազանցնում մարդու վրա ազդող պայմանականությունները, որ նրան դարձնում է ավտոմատ. «Հոգեբանական և հասարակական կարգի պայմանականություններին հանդիման, որոնք ազդում են մարդկային ազատության գոյության վրա ... ունենալ, անցնելով այս դիսարկուսներից թիտղ օրինական կրթականություններից անդին, կասկածի փակ են դնում կամ ժխտում են մարդկային ազատության իրողությունն իսկ»⁵²:

Իրական չափանիշն ընդունում է ազատությունը, բայց նաեւ ընդունում է, որ երբեմն այն կարող է սահմանափակ լինել, նույնիսկ չեղարկվել՝ ծայրահեղ իրավիճակներում: Մենք այդ մասին դեռ կխոսենք: Այնուամենայնիւ, չենք կարող մերժել մարդկանց՝ բարոյական իրողությունը խորությունից ճանաչելու եւ ազատորեն ինքնորոշվելու հնարավորությունը՝ հաշվի առնելով ամենատարրական մարդաբանությունը եւ կաթոլիկ հավատի ուսմունքը:

Չափանիշներ, որոնց օգնությամբ կարող ենք սակ, թե փոխադարձորեն մարդկային չէ.

Քանի որ զուտ մարդկային գործունեությունը բնութագրող տարրերն են որեւէ արարքի բարի կամ չար լինելու իմացությունը եւ այն գործելուն նախորդած դիտավորությունը, ապա կարող ենք ասել, որ որեւէ արարք դադարում է մարդկային լինել, երբ այն այլեւս գիտակցական եւ կամավոր չէ: Ուստի այլեւս չենք կարող այն վերագրել անձերին: Սա առանցքային կետ է, որ թույլ է տալիս բարոյական տեսանկյունից վերլուծել վարքը: Հարկավոր է տարբերակել «իմացությունը» եւ «համաձայնությունը»: Վերջինս կամքի դրական արտահայտություններից է, որ հաջորդում է իմացությանը եւ որը յուրացնում է մեղքի հիմքում եղած արարքը: Դասականները միշտ շեշտում են, թե կարեւոր է հասկանալ, որ «զգալը» «համաձայնվել» չէ: Ինչն էլ հանգեցնում է այն մտքին, թե մեղքը գտնվում է համաձայնության եւ ոչ՝ զգացողության կամ իմացության

⁵¹ Նույն տեղում, 32:

⁵² Նույն տեղում, 33:

մեջ: Այս սկզբունքը վավերական է ոչ միայն ցանկասիրության, այլև բոլոր տեսակի կրթերի դեպքում:

Այստեղ շոշափում ենք կարեւորագույն խնդիր՝ «արգելքների» թեման, որոնց պատճառով որեւէ արարք չի կարող որակվել որպես մարդկային: «Արգելքը» հրապարակ է իջնում անմիջապես, երբ գործ ենք ունենում կամ թերի ճանաչողության հետ, կամ պակասավոր ազատության հետ, որոնք հանդիպում են հետեւյալ իրավիճակներում.

Թերի ճանաչողության իրավիճակներ.

Որեւէ արարքի վերագրումը եւ պատասխանատվությունը կարող են նվազել, նույնիսկ՝ չեղյալ լինել անգիտության, չիմացության, կասկածամտության, անզգուշության, բռնության, ահի, սովորությունների, չափազանցած կապվածությունների եւ հոգեբանական ու հասարակական այլ գործոնների բերումով: Սահմանափակվենք երկու ամենահաճախ պատահող հանգամանքներով:

ա) Չիմացություն. խոսքը վերաբերում է ճանաչողության պակասին: Կան չիմացության տարբեր դեպքեր.

փաստացի չիմացություն, երբ չգիտենք՝ արդյոք տվյալ արարքն արգելված է, թե ոչ,

հիրավի չիմացություն, երբ չգիտենք բարոյական տվյալ օրենքի գոյություն մասին՝

հաղթահարելի, երբ կարող ենք այն հաղթահարել,

անհաղթահարելի, երբ հնարավոր չէ անգիտությունից դուրս գալ,

ճնշումը կամ գերնապարսած, երբ ոչ մի ճիշդ չի գործադրվում՝ չիմացությունը թոթափելու համար,

վնասված, երբ հրաժարվում ենք միջոցներ ձեռնարկել՝ չիմացությունը թոթափելու համար:

Բոլոր դեպքերում, բարոյական արարքը չափելի է՝ ըստ հետեւյալ բարոյախոսական սկզբունքների.

«Հաղթահարելի չիմացությունը» կարող է նվազեցնել որեւէ արարքի կամավոր բնույթը, բայց այդպիսի վիճակում գտնվող անձը պետք է միջոցներ գործի դնի՝ իրավիճակը փոխելու եւ անհրաժեշտ ճանաչողություն ձեռք բերելու համար:

«Անհաղթահարելի չիմացությունը» թոթափված է ամենայն մեղավորությունից:

«Ճենճոտ եւ վնասված չիմացությունները» չեն ազատվում մեղավորությունից, եւ ուստի բոլոր վատ արարքները ինքնին վերագրելի մեղքեր են:

բ) Կասկածամտություն. այն կարող է վնասել ճանաչողությանը եւ կամքին: Ինչ վերաբերում է Համաձայնության Հանդեպ կասկածին՝ ընթերցողին հղում ենք սույն գրքի չորրորդ գլխին: Այստեղ խոսում ենք ճանաչողությանը վերաբերող կասկածամտության մասին: Այսպիսով, զանազանվում են.

դրական կասկածամտություն, այսինքն՝ կան կասկածելու դրական շարժառիթներ,

բացասական կասկածամտություն, այսինքն՝ չկա ոչ մի պատճառ, կամ էլ կան թույլ, առանց լուրջ հիմքի պատճառներ՝ կասկածելու համար,

հիբալի կասկածամտություն, երբ կասկածում ենք օրենքի գոյության կամ պարտադրանքի վերաբերյալ,

փաստացի կասկածամտություն, երբ կասկածում ենք, թե արդյոք տվյալ արարքը օրենքի սահմաններում է:

Կասկածամտության վիճակները գնահատվում են ըստ հետեւյալ բարոյախոսական սկզբունքների.

Օրինական չէ գործել, եթե կասկածում ենք որեւէ կոնկրետ արարքի օրինականության վերաբերյալ՝ առանց նախապես խոհեմ միջոցներ ձեռնարկելու՝ կասկածը փարատելու համար:

Բացասական կասկածամտությունը հաշվի չի առնվում գործելու պահին, նույնիսկ եթե թեթեւակի պատճառներ ունենք կասկածելու համար:

Դրական կասկածամտության դեպքում, եթե միջոցներ չունենք այն փարատելու համար, թույլատրվում է գործել, եթե կան արտաքին պատճառներ եւ սկզբունքներ, որոնք դրդում են գործելու, ինչպես նաեւ որոշակի համոզվածություն՝ գործողության իրավացիության եւ ճշտության մեջ:

Ազատության թերացումներ.

Բազում պատճառներ կարող են նվազեցնել, անգամ՝ չեղարկել ազատությունը. բացի չիմացությունից՝ հարկ է նշել նաեւ ցանկասիրությունը, բռնությունը եւ վախը:

ա) Ցանկասիրություն, որ այստեղ պետք է հասկանալ որպես «կիրք», բայց ոչ թե սկզբնական մեղքի պատճառով առաջացած ձգտումների անկարգության իմաստով, այլ որպես «կրքերի ձգտում» բավարարելու համար զգայական բարօրությունը»:

Կրթերի թեման մեծ տեղ է գրավում բարոյական կյանքում, քանզի կրթերը կարող են մեղքերի աղբյուր լինել, եւ ուստի հարկավոր է դրանք կառավարել: Այդուհանդերձ, հարկ է գիտենալ, եւ դասականներն այդ մասին բազմիցս նշում են, որ նկատի առնելով կրթերի օրգանական (մարմնավոր) բնույթը՝ երբեք հնարավոր չէ դրանք ամբողջապես տիրապետելի դարձնել: Անշուշտ, կրթերն ազդում են ազատ արարքների վրա, բայց դրանց դերը բարոյական գնահատականներում կախված է կամքի համաձայնությունից՝ ըստ վերը նշված սկզբունքի. «Զգալը համաձայնվել չէ»: Տասներորդ գլխում մենք շարադրել ենք կրթերի դեմ պայքարելու համար որոշ կանոններ: Այստեղ մեզ հարկավոր է նկարագրել հետեւյալ իրավիճակները.

Նախադեպ ցանկասիրություն, երբ կիրքը նախորդում է գործողությանը եւ մասամբ դրա դրդապատճառն է հանդիսանում:

Զուգընթաց ցանկասիրություն, երբ կիրքն ուղեկցում է գործողությանը:

Հնրեռդակյան ցանկասիրություն, երբ կիրքը հետեւում է գործողությանը եւ աճում է դրա ընթացքում:

Նախադեպ եւ զուգընթաց ցանկասիրությունները կարող են նվազեցնել կոնկրետ գործողության ազատության բաժինը:

Հետեւողական ցանկասիրությունը չի նվազեցնում գործողության կամայնությունը, բայց եթե այն գրգռվի՝ կարող է ուռճացնել կամային բնավորությունը:

բ) Բոնությունը. այն բնորոշվում է որպես բռնադատում, որ արտաքին որեւէ ուժ կարող է գործել կամքի վրա: Գոյություն ունի երկու իրավիճակ.

քաղաքական, երբ բռնադատումը խլում է ամբողջ ազատությունը, անգամ եթե դիմադրություն է ցուցաբերվում,

հարաբերական, եթե հնարավոր է դիմակայել:

Ցանկասիրության եւ ազատության միջեւ եղած հարաբերությունը կարելի է բնութագրել ըստ հետեւյալ սկզբունքների.

բացարձակ բռնությունը խլում է ազատությունը, ահա թե ինչու այս պայմաններում գործած արարքները վերագրելի չեն գործող անձին:

Հարաբերական բռնությունը միայն նվազեցնում է ազատության բաժինը:

Բացարձակ կամ հարաբերական բռնության պարագային հարկավոր է խուսափել ներքուստ համաձայնվելուց:

գ) Վախը խոսքը հիմնավորված երկնչանքի մասին է այնպիսի պատահարների նկատմամբ, որոնք կարող են վնասել որեւէ մեկին, նրա հարազատներին կամ նրա ունեցվածքը: Նշենք վախի հետեւյալ իրավիճակները.

Արյաքին, երբ անձից դուրս գտնվող ազդակներ կարող են վախի պատճառ լինել (սպառնալիք են):

Ներքին, երբ վախը ծնվում է անձի ներսում՝ հոգեբանական պատճառներով:

Վախի ազդեցությամբ իրականացված գործողության դեպքում կիրառվող բարոյական սկզբունքները հետեւյալներն են.

Արտաքին կամ ներքին երկնչանքը սահմանափակում է որեւէ գործողության մեղանշելիությունը այնքանով, որքանով այն զրկում է գործող անձին իր ազատությունից:

Վախի ազդեցությամբ իրականացրած գործողությունները, որոնք, սակայն, չեն սահմանափակում գործող անձի ազատությունը, նրան վերագրելի են:

«Կրկնակի ազդեցությամբ գործողությունը».

Հարկ եմ համարում քննության առնել նաեւ «կրկնակի ազդեցության» դասական թեման, այսինքն՝ այն հանգամանքը, երբ մեկ գործողությունն ունենում է կրկնակի ազդեցություն կամ հետեւանք, մեկը՝ վատ, մյուսը՝ լավ: Այս խնդրի դասական լուծումը ենթադրում է, որ երբ որեւէ գործողություն կարող է ունենալ եւ լավ, եւ վատ հետեւանք՝ պետք է միաժամանակ առկա լինեն չորս պայման՝ այն իրականացնելու համար.

Գործողությունը պետք է լինի բարի, առնվազն՝ չեզոք,

հետապնդած նպատակը պետք է լինի լավ արդյունք,

առաջին եւ անմիջական ազդեցությունը պետք է լավը լինի, եւ ոչ՝ վատը,

գործողությունն անելու պատճառը պետք է համարժեքորեն լուրջ լինի:

Ակնհայտ է, որ բոլոր այս ենթակաները կարող են ընկած լինել բարոյական պատճառականության հիմքում, սակայն ոչ պակաս ակնհայտ է նաեւ, որ հաճախ ենթական կամ գործող անձը գտնվում է այնպիսի իրավիճակներում, որոնք կողմնորոշում են պահանջում: Հակառակ դեպքում՝ կարելի է հասարակացնել գործողությունները եւ վարվել ըստ քմահաճույքի: Այս տեսակ իրավիճակները հանդիպում են առավելապես իրավագիտության, բժշկության եւ այլ մասնագիտությունների կատարման ընթացքում:

«Բարոյականության աղբյուրները».

Իհարկե, կարող է հարց ծագել, թե արդյոք որտեղից է բարոյախոսական աստվածաբանությունը դուրս բերում էթիկական վարքագծի սկզբունքները եւ որեւէ գործողություն «լավ» կամ «վատ» որակելու չափանիշները: Պատասխանելու համար հարկ է խոսել «բարոյականության աղբյուրների» մասին: Աստվածաբանը, ինչպես եւ յուրաքանչյուր ոք, պետք է բարոյական դիրքորոշում ցուցաբերի մարդկային արարքների նկատմամբ՝ ելնելով միաժամանակ գնահատվող երեք չափանիշից. ա) ընտրված «առարկան», որն անվանվում է նաեւ իրականացվող գործողություն, բ) հետապնդվող «նպատակը», այսինքն՝ ինչ միտումնավորություն մեք է կատարվում գործողությունը, գ) գործողության կամ դրա չիրականացման «հանգամանքները»:

Խոսելով «աղբյուրների» մասին՝ ցանկանում ենք նշել, որ մարդկային արարքների բարոյականությունը հենց «բխում» է այս եռակի ակունքից՝ առարկա, նպատակ, հանգամանքներ: Սակայն ենթական կամ գործող անձը շատ կարեւոր է՝ դատելու համար մարդկային արարքների բարի կամ չար լինելը, եւ բոլոր ժամանակների բարոյախոսներն անդրադարձել են դրան:

«Ընտրված առարկան բարիք է, որին միտումնավոր կերպով ձգտում է կամքը: Այն մարդկային արարքի էությունն է»⁵³: Այսպիսով՝ առարկան իրականացված կոնկրետ գործողությունն է. գլխավորության դրսեւորում, ստախոսություն, անարդար վերաբերմունք, Աստծո պաշտամունք, սրբապղծություն եւ այլն: Առարկան նաեւ կապված է իր հետապնդված նպատակին: Veritatis Splendor շրջաբերականն ուսուցանում է, որ «ցանկանալու գործողության առարկան ազատորեն ընտրված արարքն է», ավելացնելով՝ «այն կամային ընտրության մտապնդումն է, որ քնդդրում է արարք գործող մարդու ցանկանալու գործողությունը»⁵⁴:

Բարոյախոսության դասական ուսմունքը միշտ շեշտել է «առարկայի» կարեւորությունը: Պապը շարունակում է խոսքը. «Մարդկային արարքի բարոյականությունը նախնառաջ հիմնավորապես կախված է ազատ կամքի կողմից գիտակցաբար ընտրված առարկայից»: Իսկ Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեական ավելացնում է, որ «Ընտրված առարկան բարոյապես գաղափարում է ցանկանալու գործողությունը, այնքանով, որքանով վերջինս ճանաչվում է քանականությամբ, որն էլ դառնում է, թե արդյոք այդ գործողությունը

⁵³ CEC, 1751.

⁵⁴ VS, 78.

նր համապարասիան է, թե ոչ՝ իրական քարոքությանը»⁵⁵: Այդուհանդերձ, հարկավոր է խոստափել չափազանցված օբյեկտիվիզմի մեջ ընկնելուց: «Նպատակը» կամ միտումը, վերջնական արդյունքը գտնվում է գործող անձի կողմում: Կաթոլիկ եկեղեցու ընծայակոչությունն այն բնորոշում է հետեւյալ կերպ. «Միտումը ցանկության դրսևորում է դեպի վերջնական պարակր. այն ուղղված է գործողության վերջաբանին: Այն նախաձեռնված գործողության սպասման նշանակներն է (...): Օրինակ, մարտցված ծառայությունը նպատակ ունի օգնելու մերձավորին, բայցև միաժամանակ կարող է ներշնչված լինել Աստծո սիրով՝ որպես մեր բոլոր գործողությունների վերջնական նպատակ»⁵⁶:

Իր «նպատակի» բերումով՝ ինքնին բարի գործողությունը կարող է դառնալ չար, երբ գործող անձը վատ նպատակ ունի: Օրինակ, ողորմութիւն տալ՝ գովասանքներ լսելու կամ դրանից օգուտ քաղելու ակնկալիքով: Սակայն ինքնին չար արարքը բարի չի դառնում իր «նպատակի» բերումով: Այս պատճառով է սուրբ Պողոսը հարց տալիս, թե արդյո՞ք պետք է «չարիք գործենք, որպեսզի բարին գա» (Հռոմ. Գ. 8):

Պետք է նաեւ հաշվի առնել հետապնդվող «նպատակի» համար կիրառվող «միջոցները»: Ուրեմն պետք է փաստենք, որ «միջոցները» նույնպես բարոյականության տիրույթում են: Մանավանդ, եթե ինքնին բարի «նպատակը» չպետք է հետապնդվի, եթե դրան հասնելու համար պետք է կիրառել անարդար միջոցներ: Իրոք, որ «նպատակը չի արդարացնում միջոցները»: Այս աքսիոմը հաճախ է իմաստադարձվում կյանքում, երբ տեսնում ենք, օրինակ, թե ինչպես են որեւէ պաշտոնի համար հայտարարված մրցույթի թեկնածուներն օգտագործում անօրինական միջոցներ՝ սուտ, խաբեություն, անգամ մրցակիցների նկատմամբ բանասարկություն:

«Հանգամանքները» կարևոր դեր են խաղում որեւէ գործողության քարոյականությունը գնահատելու ժամանակ: Օրինակ, երեխայի սրախոսությունը նույն մակարդակի վրա չի կարող լինել, ինչ կատարության ղեկավարին: Այդ սուրբ շար ավելի ծանր է, երբ ասվում է հրապարակայնորեն կամ երկրի նախագահի հոշակագրերում: Այնուամենայնիվ, «հանգամանքները, այդ թվում՝ նաև հետախնդրվող քարոյական արարքի երկրորդական փայրերն են: Դրանք նպատարում են մեծացնելու կամ նվազեցնելու մարդկային արարքների լավ կամ վատ քարոյական արժեքը (օրինակ՝ գողության չափը): Դրանք կարող են նաև ծանրացնել կամ մեղմացնել գործող անձի պարասիանսարկությունը (ինչպես՝ մահվան վախի պայմաններում կարարված արարքը): Հանգամանքներն իրենք իրենց չեն

⁵⁵ CEC, 1751.⁵⁶ CEC, 1752.

կարող փոփոխել բուն գործողությունների բարոյական որակը. դրանք չեն կարող ոչ լավացնել, ոչ արդարացնել ինքնին վատ արարքը»⁵⁷:

Այս երեք չափանիշներից ելնելով է, որ ցանկացած անձ, այդ թվում՝ նաեւ բարոյախոսը, ում դիմում են խորհրդատվության համար, կարող է գնահատել որեւէ արարքի լավ կամ վատ լինելը: Միշտ է, որ հեշտ է լինում կայացնել այս կոնկրետ գնահատականը կամ դատավճիռը, քանի որ կարող ենք ունենալ այս երեք տվյալների տարբեր մեկնաբանություններ: Այս թեման վճռորոշ դեր ունի, եւ բարոյագիտական տարբեր դպրոցներ բնութագրվում են ըստ այդմ:

Բարոյագիտական դպրոցներ կամ սխեմաներ.

«Բարոյագիտական սխեմաներ» ասելով հասկանում ենք այն թեզերը, որոնք, շեշտը դնելով «բարոյականության աղբյուրներից» որեւէ մեկի վրա, հանգում են անբավարար կամ սխալ տեսությունների, որովհետեւ վերջիններս խեղաթյուրում են «բարոյականի» իմաստը: Այդ սխեմաներից են.

Էթիկական օրյակրիվիզմ.

Այն կարելի է որակել նաեւ որպես «չափազանցված ռեալիզմ», որովհետեւ այն աստիճան է արժեւորում ինքնին գործողությունը կամ դրա չիրականացումը, որ արարքի բարոյականությունը կախման մեջ է դնում միմիայն առարկայից: Այս տեսակ օբյեկտիվիզմը հաշվի չի առնում անհատի սուբյեկտիվ գոյավիճակը, նրա գործողության հանգամանքները, նրա հետապնդած նպատակը եւ այլն:

Անշուշտ, գործողության բարոյականությունը պայմանավորված է իր առարկայով, բայց չենք կարող բավարարվել՝ քաջասուսպես հաշվի առնելով միայն այն, ինչ գործվել է: Այս առումով, Veritatis Splendor շրջաբերականն աներկբայորեն պնդում է, որ «մարդկային արարքների բարոյականությունը նախնասուսա է հիմնավորապես կախված է ազատ կամքով քանականորեն ընտրված առարկայից»: Բայց հավելում է. «...որպեսզի հնարավոր լինի ըմբռնել գործողությունը բարոյապես քննորոշող առարկան, հարկավոր է այն դիտարկել գործող անձի տեսանկյունից»⁵⁸:

«Գործող անձի տեսանկյունից դիտարկելը» չի նշանակում, թե վատն ու լավը կախված են «գործող անձի մտադրությունից», ինչպես պնդում են ոմանք: Այդպիսին է բավական տարածված կարծիքը, թե լավ կամ վատ

⁵⁷ CEC, 1754.

⁵⁸ VS, 78.

արարքը կախված է մտադրությունից: Շրջաբերականը դատապարտում է նման պնդումը:

«Պարզապես, որի համար լույ լավ մրադրությունը բավարար չէ, եւ որի համար հարկավոր է գործողությունների ճիշտ ընտրություն կատարել, այն է, որ մարդու արարքը կախված է իր առարկայից, այսինքն՝ այն բանից, թե արդյոք հնարավոր է, թե ոչ այն ուղղորդել առ Աստված, առ Նա, որը «միակ Բարին է» եւ այդպիսով իրականացնում է անձի կատարելագործումը: Որպես հետևանք՝ գործողությունը համարվում է բարի, եթե դրա առարկան համապատասխանում է անձի բարոյությանը՝ պահպանելով նրա համար բարոյապես կարևոր բարիքները (...), եթե այն նույնպես կարող է կարգավորվել ըստ վերջնական նպատակի (...), եթե այն փաստացի կարգավորվում է ըստ Աստծո՝ գոյության միջոցով»⁵⁹:

Եւ իրոք, բարոյական գործողությունները բարի են, երբ դրանք կարող են «կարգավորված» լինել ըստ Աստծո: Այդ ժամանակ դրանք կատարելագործում են մարդուն եւ օգնում են փրկություն ստանալ: Ընդհակառակը, որքան էլ մտադրություններն ու հանգամանքները բարի լինեն՝ արարքներն ինքնին չար են, եթե «կարգավորելի» չեն ըստ Աստծո՝ անկախ գործող անձի մտադրություններից:

Իրականացված արարքի բարոյականությունը հաշվի չառնելը նույնն է, թե ճանապարհ հարթել այն սուբյեկտիվիզմների համար, որոնք որեւէ գործողության բարի կամ չար լինելը արժեւորում են՝ բացառապես հաշվի առնելով հիմնականում գործող անձի անհատական տրամադրվածությունը: Վերջինս սովորաբար համապատասխանում է նրա «մտածելակերպին», չահերին, նախասիրություններին եւ քմահաճություններին:

Ֆինսլիստական կամ վերջնականապես (յուկտոգիստական) էթիկաներ.

«Տելեոլոգիական» կոչված այս հոսանքները համախմբում են այն բարոյագետներին, որոնք բարոյականությունը բխեցնում են «վերջնականատակից» կամ «վախճանից»: Դասական ժամանակներում այս հոսանքները որակվում էին որպես «էթիկական օգտապաշտություն»: Այսօր առավել արմատական հոսանքներն են «հետեւանքամետությունը» (*conséquentialisme*), որը արարքի բարոյական գնահատականը բխեցնում է այդ արարքի «հետեւանքներից», եւ «համամասնամետությունը» (*proportionnalisme*), որը գործողության լավ կամ վատ լինելը դատում է ըստ դրանից բխող բարիքի կամ չարիքի համամասնության: *Veritatis Splendor* շրջաբերականն այսպես է բնութագրում այդ հոսանքները. «Տելեոլոգիական» անվանված բարոյագիտական որոշ տեսություններ մեծ ուշադրություն են

⁵⁹ Անդ:

դարձնում այն բանին, թե որքանով են մարդկային արարքները համապարաս-
խանում գործող անձի հետապնդած նպատակներին և նրա ընդունած արժեք-
ներին: Գործողության բարոյական պարեհությունը գնահատելու չափանիշնե-
րը ձևոր են բերվում բարոյական կամ նախաբարոյական բարիքների հավասա-
րակշռությանը հասնելու և համապարասիան ոչ-բարոյական կամ նախաբարո-
յական արժեքների պահպանության միջոցով: Ունանց համար կոնկրետ վարքա-
գիծը կարող է համարվել ճիշտ կամ սխալ՝ կախված այն բանից, թե այն կարող
է կամ ոչ՝ քերել ավելի լավ գոյալիճակ՝ այդ վարքագծին առնչվող բոլոր անձերի
համար. վարքագիծը արդար կլինի, եթե այն առաջացնի առավելագույն բարիք
և նվազագույն չարիք»⁶⁰:

Շրջաբերականը դատապարտում է այս տեսությունները հետեւյալ
կերպ. «Հարկավոր է ուրեմն դեն նետել րեղեղոգիական և համամասնամետրա-
կան րեսությունների թեզը, ըստ որի՝ անհնարին է բարոյականորեն վար որակել
որոշ վարքագծերի կամ որոշակի արարքների ազատ ընտրությունն ըստ դրանց
ժանրի, այսինքն՝ «առարկայի»՝ դրանք բաժանելով այն մտադրությունից, որի
մղմամբ ընտրությունը կատարվել է, կամ րովյալ արարքի նախատեսելի հետե-
ւանքների ամբողջությունից, որոնք վերաբերում են առնչակից բոլոր անձանց»⁶¹:

Հետեւանքամետր բարոյագիտական րեսությունները հատկապես հանդի-
պում են անգլո-սաքսոնական միջավայրերում: Հավանաբար դրանք բխում
են անգլիական օգտամետությունից (ուտիլիտարիզմ) եւ հետեւանք են մի
մշակույթի, որն առաջին հերթին գնահատում է ձեռք բերված արդյունք-
ները: Դժբախտաբար նման աշխարհայացք ունի նաեւ հասարակ, րողո-
ցի մարդը, որ ստիպված է օգտակարն ու արդյունավետը վեր գնահատել
կյանքի մնացած այլ արժեքներից: Այստեղից էլ՝ նման բարոյախոսության
ազդեցությունը մեր ժամանակի շատ ու շատ տղամարդկանց ու կանանց
վարքագծի վրա:

«Էթիկական իրադրամետություն» (circumstantialisme).

Ի վերջո, բարոյագիտական որոշ տեսություններ գտնում են, որ «բա-
րին» եւ «չարը» կախված են միայն գործողության «հանգամանքներից»:
Այդ տեսությունները ստորոգվում են «էթիկական իրադրամետության»
ուղղությանը, որ կոչվում է նաեւ «իրավիճակի բարոյականություն»: Այս
հոսանքներն ի հայտ են եկել անցյալ դարի 50-ականներին, ունեն պատ-
մական արմատներ եւ զարգանում են րիլիստիայական էկզիստենցիալիզ-
մի ազդեցության ներքո: Դրանք մեծ լսարան են ձեռք բերել հատկապես

⁶⁰ VS, 74.

⁶¹ Անդ, 79, տես նաեւ 75-77.

բողոքական բարոյախոսների մոտ: Կաթոլիկ հեղինակները, որոնք հարել են այդ հոսանքներին, գրաքննության են եթարկվել Պիոս ԺԲ.-ի կողմից 1952 թ. եւ Հավատո սուրբ գրասենյակի կողմից՝ 1956 թ.:

Ավելի ուշ Հովհաննես Պողոս Բ.-ը, իր հաշտեցում եւ ապաշխարանք առաքելական խրատաբանության մեջ ցույց է տալիս կաթոլիկ բարոյախոսությունից խոտորված այս հոսանքի բազում սխալները. «Մեղքի զգացողությունը հեշտությամբ անհետանում է նաեւ պարմական որոշ հարաբերամեությունից (relativisme) սերած էթիկայի ազդեցությամբ: Խոսքը կարող է վերաբերել բարոյագիտական փոփոխանք, որը հարաբերական է դարձնում բարոյական նորմը՝ ժխտելով վերջինիս քաջարձակ եւ անպարճառ արժեքը, հետեւաբար ժխտելով նաեւ այն, որ կարող են լինել ի քնն ապօրինի արարքներ՝ անկախ այն հանգամանքներից, որոնցում դրանք կատարվել են գործող անձի կողմից: Խոսքը բարոյական արժեքների իրոք խաթալման եւ նվաստացման մասին է, եւ խնդիրը ոչ այնքան քրիստոնեական բարոյախոսության չիմացությունն է, որքան բարոյական կեցվածքի իմաստի, հիմքերի եւ չափանիշների անգիտությունը»⁶²:

Այսպիսով, որպես եզրակացություն՝ կարող ենք ասել, որ որեւէ արարքի բարոյական արժեւորումը ներդաշնակություն է պահանջում, որին կարելի է հասնել միայն՝ հաշվի առնելով մարդու գործողությանը միջամտող բազմաթիվ գործոնները. վերջիններից մի քանիսն առարկայական են, որոշները՝ ենթակայական, եւ դրանք բոլորն ազդված են գործողության տարբեր հանգամանքներից: Ուրեմն՝ հարկավոր է միավորել բարոյականության այս երեք աղբյուրները, քանզի, ինչպես ուսուցանում է Կաթոլիկ եկեղեցու բնօրինակությունը, «Բարոյապես բարի արարքը ենթադրում է միաժամանակ առարկայի, նպատակի եւ հանգամանքների բարի լինելը»⁶³:

Ֆրանսերենից թարգմանեց
ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻԲՅԱՆԸ

⁶² RP, 18.

⁶³ CEC, 1760.

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

AA = Apostolica auctoritate
CFC = Catéchisme de l'Eglise catholique
CIC = Code de droit canonique
DH = Dignitatis humanae
Denz-Hün = Denzinger-Hünemann
DV = Dei Verbum
GS = Gaudium et spes
HV = Humanæ Vitæ
LG = Lumen Gentium
MM = Mater et Magistra
OT = Optatam totius
PH = Persona humana
RP = Reconciliatio et poenitentia
SC = Sacrosanctum concilium
S.Th = Summa Theologiae
VS = Veritatis Splendor

